

An der Zeitenwende - Europa, das Mittelmeer und die arabische Welt

Thum, Bernd (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Thum, B. (Hrsg.). (2012). *An der Zeitenwende - Europa, das Mittelmeer und die arabische Welt*. Stuttgart: ifa (Institut für Auslandsbeziehungen). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-51198-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



ifa-Edition Kultur und Außenpolitik

**An der Zeitenwende –
Europa, das Mittelmeer und
die arabische Welt**

ifa-Edition Kultur und Außenpolitik

**An der Zeitenwende –
Europa, das Mittelmeer und die arabische Welt**

Herausgegeben von
Bernd Thum

im Auftrag des
Instituts für Auslandsbeziehungen

Impressum

Die Publikation ist entstanden im Rahmen des ifa-Forschungsprogramms „Kultur und Außenpolitik“ und erscheint in der ifa-Edition Kultur und Außenpolitik. Das Forschungsprogramm wurde finanziert aus Mitteln des Auswärtigen Amts.

Herausgeber
Univ.-Prof. Dr. Bernd Thum
im Auftrag des
Instituts für Auslandsbeziehungen e. V. (ifa),
Stuttgart und Berlin

Redaktion und Lektorat
Univ.-Prof. Dr. Bernd Thum
Dr. Mirjam Schneider

Korrekturen
Dorothea Grassmann

Bildredaktion
Dora Lanz M.A.

Bildnachweise: siehe S. 163

Satz und Gestaltung
Andreas Mayer, Stuttgart

Druck
ConBrio Verlags GmbH, Regensburg

Institut für Auslandsbeziehungen e. V.
Charlottenplatz 17
70173 Stuttgart
Postfach 10 24 63
D-70020 Stuttgart

info@ifa.de
www.ifa.de

© ifa 2012
ISBN 978-3-921970-88-1

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Einleitung	
Ein ‚euro-mediterraner Raum‘ vom Niger bis zum Nordkap, von Dublin bis Damaskus? <i>von Bernd Thum (Karlsruhe/Heidelberg)</i>	7
Europa und der Mittelmeerraum	
Europa und die arabischen (R)evolutionen <i>von Andreu Bassols (Barcelona)</i>	12
Was hat Europa der arabischen Zivilgesellschaft zu bieten? <i>von Marc Gafarot (Barcelona)</i>	21
‚Europäische Mittelmeerpolitik‘ – aus kritischer Perspektive <i>von François de Bernard (Toulouse/Paris)</i>	28
Arabische Revolutionen	
Die Zukunft Tunesiens – Demokratie, Theokratie oder Anarchie? <i>von Mohamed Haddad (Tunis)</i>	39
Arbeiterproteste im ‚Arabischen Frühling‘ <i>von Mohammed Elrazzaz (Barcelona/Kairo)</i>	48
Die Sozialen Medien und die Beteiligung der Zivilgesellschaft <i>von Leila Nachawati (Damaskus)</i>	58
Die ‚Weiße Revolution‘ – Marokkos gemäßigt islamistische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (PJD) zwischen konservativ-religiösen Gesellschaftskreisen und den politökonomischen Anforderungen der Moderne <i>von Mohammed Khallouk (Marburg/Rabat)</i>	61
Politik und Religion	
Orientalismus – Okzidentalismus <i>von Susanne Enderwitz (Heidelberg)</i>	72
Eine laizistische Staatsgründung als ‚religionsfeindliche‘ (?) Herausforderung und die Folgen <i>von Mounir Fendri (Tunis)</i>	81
Die Revolution der Würde und das Ende des Säkularismus <i>von Rachid Boutayeb (Berlin/Rabat)</i>	90

Bildung, Kultur, Transfers

Übergangszeit – Zum Kulturaustausch mit arabischen Ländern 101
 von Günther Hasenkamp (Kairo)

Die tunesische Revolution vom 14. Januar 2011 – ein Jahr danach: 115
 Wo bleibt die Kultur?
 von Mohamed Zinelabidine (Tunis)

Ein deutsches Museum und das gemeinsame Kulturerbe des Mittel- 120
 meerraums – Orient und Okzident im Badischen Landesmuseum Karlsruhe
 von Harald Siebenmorgen (Karlsruhe)

Alte und neue Bildungsgeschichten – Maghrebinische Studenten 126
 in Frankreich zwischen Ungewissheit und neuer Herausforderung
 von Yamina Bettahar (Nancy)

Euro-mediterrane Geopolitik zwischen Tradition und Vision

Die arabische Welt, Europa und das Mittelmeer am Scheideweg – 138
 Zur neuen geopolitischen Lage nach dem ‚Arabischen Frühling‘
 von Mohieddine Hadhri (Doha)

Europa und Nordafrika – Perspektiven für eine politische und 150
 wirtschaftliche Annäherung
 von Dieter Köhler (Karlsruhe/Heidelberg)

Die Wogen des Mittelmeers – werden sie Afrika zurückschleudern? 156
 von Bakary Sambe (Brüssel/Dakar)

Bildnachweise 163

VORWORT

Die 2005 erfolgte Gründung der Anna-Lindh-Stiftung in Alexandria, nicht lange nach dem Tod der schwedischen Außenministerin Anna Lindh, führte zu einer verstärkten Thematisierung des Kulturdialogs im Mittelmeerraum. Heute drohen ökonomische und finanzielle Probleme Themen, wie Wertegemeinschaft, Wissensgemeinschaft, Lerngesellschaft, Kulturraum und historischer Raum, die für den euro-mediterranen Raum bedeutsam sind, zu überdecken. Es täte der Europäischen Union gerade jetzt gut, sich der vermittelnden Kraft der Kultur zu erinnern, um für Europa neue Narrative des ‚Warum‘ und ‚Wohin‘ zu entwickeln. Es ist Aufgabe der Kultur, in einem Europa, das sich kraft seiner Imagination wieder- und neu entdecken muss, eine zukunftsgewandte gemeinschaftliche Perspektive zu entwickeln, die auch Europas Nachbarn mit einzuschließen vermag.

In der gleichen Linie wie die Anna Lindh-Stiftung steht die Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM). Diese Stiftung, ein Netzwerk von Persönlichkeiten aus Ländern nördlich und südlich des Mittelmeers, erschließt sich den Mittelmeerraum auf der Ebene von Kulturwissenschaft und Kulturarbeit. Sie orientiert sich dabei an einem erweiterten Verständnis dieses Raums, das jeweils projektbezogen sowohl die historischen als auch die aktuellen Verbindungen zum Nahen Osten und zum subsaharischen Afrika einbezieht. Die Stiftung geht davon aus, dass die politische Definition des Mittelmeerraums, die mit der Union für das Mittelmeer formal den Raum von Helsinki bis zu den südlichen Anrainerstaaten des Mittelmeers umfasst, ebenso zu kurz greift, wie eine ausschließlich geografische Definition. Der Mittelmeerraum in einem weiteren Sinne wird von WEM demgegenüber als ‚Wissensraum‘ verstanden, das heißt, als Raum verdichteter Beziehungen und Interaktionen mit Elementen und Strukturen eines gemeinsamen Kulturwissens. Dieses im Zusammenwirken von Wissenschaft und Kulturarbeit, von Akteuren in

Nord und Süd, weiter zu entwickeln, ist das Ziel der Stiftung.

Das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) engagiert sich seit langem für das Thema Kulturdialog im Mittelmeerraum, und wir freuen uns, Partner der Stiftung Wissensraum Europa-Mittelmeer zu sein. Wir haben mit ihr ein wissenschaftliches Netzwerk als Projektpartner gewonnen, mit dem wir in langfristigen Kooperationen zusammenwirken wollen, zum Beispiel bei unseren Themen zivile Konfliktbearbeitung, Kulturaustausch, kulturelle Zusammenarbeit im ästhetischen Bereich sowie Dialog mit dem Islam. Nicht zuletzt ist die Stiftung WEM für das ifa auch im Bereich seines Forschungsprogramms „Kultur und Außenpolitik“ ein wichtiger Partner und Ideengeber. Die Verbindung der beiden Institutionen zeigt sich darüber hinaus in dem vom ifa gegründeten Wissenschaftlichen Initiativkreis Kultur und Außenpolitik (WIKa) sowie nicht zuletzt in der vorliegenden Publikation im Rahmen der ifa-Edition Kultur und Außenpolitik.

Ich freue mich, dass mit dieser Veröffentlichung sowohl aktuelle Entwicklungen im arabischen Raum, die Verbindung von Politik und Religion (ein in der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik bisher vernachlässigtes Thema), Bildungsfragen sowie die Beziehungen zwischen Europa und der arabischen Welt auch unter Berücksichtigung historischer Bezüge thematisiert werden, um das komplexe Verhältnis zwischen Europa und dem Mittelmeerraum zu thematisieren.

Ich danke allen Kolleginnen und Kollegen, die an der Publikation beteiligt waren, und Professor Bernd Thum für die vertrauensvolle und inspirierende Zusammenarbeit, und wünsche allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre.

Ronald Grätz

Generalsekretär des Instituts für Auslandsbeziehungen (ifa)

EINLEITUNG

Ein ‚euro-mediterraner Raum‘ vom Niger bis zum Nordkap, von Dublin bis Damaskus?

von Bernd Thum (Karlsruhe/Heidelberg)

Dieser Band ist das gemeinsame Werk von Autorinnen und Autoren aus Marokko und dem Senegal, aus Tunesien und Ägypten, aus Syrien und Qatar, aus Spanien, Frankreich und Deutschland. Die meisten von ihnen sind Gründungsmitglieder der Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) e.V., die dem Institut für Auslandsbeziehungen e. V. (ifa) partnerschaftlich verbunden ist. Drei Beiträge stammen von Teilnehmern an dem Symposium ‚The Mediterranean: Cultural Dialogue after the Arab Spring‘, das im Oktober 2011 in Barcelona stattfand und vom ifa im Rahmen des Forschungsprogramms „Kultur und Außenpolitik“ zusammen mit dem Charlemagne Institute for European Studies (ICEE) der Universitat Internacional de Catalunya (UIC) veranstaltet worden ist.

Sowohl das ifa wie auch die Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer befassen sich mit den Beziehungen Deutschlands und Europas zur arabischen Welt nicht erst seit dem so genannten ‚Arabischen Frühling‘. Das ifa hat bereits früh einen europäisch-islamischen Kulturdialog geführt und am Institut einen Schwerpunkt Mittelmeer begründet. Die Stiftung WEM wiederum, im Oktober 2010 in Rabat gegründet, ist eine Vereinigung von Mitgliedern aus Europa und Nordafrika, aus dem Nahen Osten und dem subsaharischen Afrika, die ihren Sitz in Deutschland hat, aber von einem internationalen Vorstand geführt wird. Von den Beiträgen zu diesem Band, die aus der Stiftung kommen, sind nur wenige von Autoren verfasst, die vor allem publizistisch tätig sind. Die meisten Verfasser arbeiten

an Hochschulen oder Kultureinrichtungen und haben sich in der Praxis der europäisch-arabisch-afrikanischen Beziehungen engagiert. Darauf bezogen, haben ihre Beiträge also ein hohes Maß an ‚Authentizität‘, das heißt, sie sind inspiriert von persönlicher Erfahrung.

Den so genannten ‚Arabischen Frühling‘, die Umbrüche im Jahr 2011, haben alle Autorinnen und Autoren erlebt, sei es als Bürger eines arabischen oder subsaharischen Landes, sei es als betroffener und mitfühlender Partner in Europa. Dennoch stehen die damit verbundenen Ereignisse nicht im Zentrum dieses Bandes. Der ‚Arabischen Frühling‘ hat die Europäer zwar belehrt, dass die arabische Welt bis hin an den Persischen Golf keinesfalls demokratieunfähig ist und dass es dort junge wie auch ältere Eliten gibt, die nichts lieber hätten als eine gemeinsame Werte-Basis mit den Europäern. Inzwischen aber ist deutlich geworden, dass es sich jetzt um ein großes weltpolitisches Spiel handelt, das in der arabischen Welt gespielt wird. Der Einsatz ist die arabische Welt selbst, ihre Ressourcen, ihre Kulturen, ihre Möglichkeiten. Im Maghreb und im Nahen Osten, aber auch im subsaharischen Afrika, zum Beispiel in Mali, geht es inzwischen um die Positionierung der Weltmächte wie auch des politischen Islam auf der uralten politischen Drehscheibe des Mittelmeers. Daher gehören die Beiträge des Bandes eher in das geopolitische Themenfeld, genauer: Sie betreffen die gesellschaftlich-kulturelle Dimension der geopolitischen Thematik. Was kann Europa tun? Wie soll es sich auf die neue Situation gesellschaftlich, kulturell und politisch einstellen? Wofür sollen die europa-freundlichen Kräfte in der arabischen Welt eintreten? Welche Optionen haben sie? Wie sollen sie von Europa aufgefangen werden? Wie fangen sie Europa auf?¹

¹ Der für den Titel dieses Buchs gewählte Begriff ‚Zeitenwende‘ bezieht sich auf die neue Dringlichkeit dieser Fragen. Einige Beiträge der Publikation ‚Arabische Zeitenwende‘ sind ebenfalls so zu lesen, auch wenn dort mehr der ‚Arabischen Frühling‘ im Zentrum steht (Aus Politik und Zeitgeschichte, 61 (2011), H. 3 vom 26. September 2011, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament).

Wenn sie Mitglieder der Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer sind, nehmen die Autoren teil an der Verwirklichung der wesentlichen Ziele dieser Vereinigung: der Intensivierung des kulturellen, auch wissenschaftlichen Austauschs zwischen Nord und Süd und, darüber hinausgehend, an der Entwicklung und Konsolidierung eines ‚euro-mediterranen‘ Wissensraums, also eines Raums gemeinsamen kulturellen Wissens, der in Europa, im südlichen und östlichen Mittelmeerraum und im subsaharischen Afrika gemeinsame Wissensinhalte und Wissensstrukturen entstehen lässt. Die Grundlagen dafür sind da, denn es handelt sich bei diesem Raum zwischen Niger und Nordkap, zwischen Dublin und Damaskus um einen ‚funktionalen‘ Raum ohne scharfe, äußere geographisch-politische Grenzen, aber in Geschichte und Gegenwart von innen geprägt durch eine Verdichtung wechselseitiger Beziehungen. Man kann diesen Raum theoretisch als ein System sehen, dessen Elemente so eng miteinander verbunden sind, dass jede größere Veränderung eines Elements die Veränderung der anderen Elemente wie auch der Struktur des Systems selbst nach sich zieht.

Der engere Mittelmeerraum bildet das Zentrum dieses Systems. Er hat die historische Entwicklung der Kulturen im Norden, Süden und Osten wesentlich beeinflusst, von ihm gehen immer noch wesentliche Erschütterungen aus, die auch die anderen Zonen eines größeren ‚euro-mediterranen Raums‘ immer wieder zur Neu-Justierung ihrer gesellschaftlich-kulturellen, wirtschaftlichen sowie politischen Strukturen und Konzepte zwingen. Diese Neu-Justierung beginnt bei Fragen zur kulturellen Genealogie und Identität (Gehört ‚der Islam‘ zu Deutschland? Gehört die ‚westliche‘ Moderne zu Tunesien?), führt dann zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion, zu Fragen nach Inhalt und Vermittlung von Bildung, und sie betrifft schließlich auch Fragen von Organisation und Moral wirtschaftlichen Handelns und wirtschaftlicher Macht. Die von Entwicklungen im engeren Mittelmeerraum ausgehenden Erschütterungen machen Neu-Justierung aber auch notwendig hinsichtlich der räumlich-kulturellen

Strukturierung der Lebenswelt von Europäern und Arabern („Norden“/„Süden“), hinsichtlich der Entstehung von Allianzen (Maghreb/Europa oder Maghreb/Golfstaaten?) sowie der Positionierung Europas im Kontext handlungsbereiter und handlungsfähiger Weltmächte (USA, Russland, China).

Wer den engeren ‚Mittelmeerraum‘ isoliert betrachtet und glaubt, sich auf pragmatische Aufgaben wie die Sicherheits- und Energiepolitik beschränken zu können, hat weder die eigene Situation noch die Gesamtlage verstanden. Der ‚euro-mediterrane Raum‘ in seiner tatsächlichen Ausdehnung ist schon von dem großen französischen Historiker Fernand Braudel erkannt und beschrieben worden. Er hat dafür die Bezeichnung ‚Grande Méditerranée‘ gewählt. Die Zugehörigkeit zur ‚Grande Méditerranée‘ hat die Entwicklung ganz Europas wie auch großer Teile der arabischen Welt sowie, durch Islamisierung und westliche Kolonisierung, des subsaharischen Afrikas geprägt. Die ‚Grande Méditerranée‘ wird ihre Teilräume auch in Zukunft bestimmen.

Den Lesern wird auffallen, dass das Buch einen weiten Horizont öffnet, und dass die Beiträge ein breites politisch-kulturelles, sagen wir ‚ideologisches‘ und intellektuelles Spektrum repräsentieren. Es finden sich in dem Band Artikel wie der von Andreu Bassols, dem Generalsekretär des bedeutenden katalanisch-spanischen Mittelmeer-Instituts IEMed in Barcelona, der die europäisch-arabischen Beziehungen nüchtern analysiert und vorsichtige Vorschläge zu ihrer Konsolidierung macht, wie auch die radikale Kritik an Europa und seiner („nicht-vorhandenen“) Mittelmeerpolitik aus der Sicht eines französischen Intellektuellen, Wissenschaftlers und kulturpolitisch tätigen Unternehmensberaters (François de Bernard). Wer diese scharfe Kritik nicht teilen mag, kann sich durch den Artikel von Marc Gafarot noch einmal an die Leistungen europäischer Organisationen erinnern lassen.

Die Leser können sich mit der kritisch-positiven Bewertung einer gemäßigt-islamistischen Partei in

Marokko auseinandersetzen (Mohammed Khallouk), wie auch mit einer Umdeutung des Säkularismus durch Rachid Boutayeb, die weder entschiedenen ‚Westlern‘ noch orthodoxen Muslimen in der arabischen Welt gefallen wird.

Zu welchen konkreten Spannungen das gesellschaftlich-kulturelle Modernisierungspotenzial des Westens in der arabischen Welt geführt hat und führt, zeigen die Artikel von Mohamed Hadad und Mounir Fendri, beide nicht zufällig tunesische Autoren. Stets ist dabei aber auch reproduzierte Imagination mit im Spiel. Dies macht der Artikel der Heidelberger Arabistin Susanne Enderwitz über Orientalismus und Okzidentalismus deutlich. Dass aber andererseits geschichtlich begründete kulturelle Imagination nicht unterschätzt werden darf, zeigt der Artikel des in Brüssel tätigen Senegalesen Bakary Sambe, der ein wunderbares humanistisches Bild des subsaharischen Afrika, des arabisch-berberischen Nordafrika und Europas zeichnet und ihr Zusammenspiel historisch beleuchtet.

Selbstverständlich setzen sich einige Artikel in dem Buch auch direkt mit dem ‚Arabischen Frühling‘, seinen Revolten und Revolutionen auseinander. Die Leser können erfahren, dass zu den Aktionsmustern der Wende nicht nur der kreative Umgang mit den Sozialen Medien gehört, wie von Leila Nachawati dargestellt, sondern auch der mutige Protest von Arbeitern (Mohammed Elrazzaz).

Wie sich deutsche Kultureinrichtungen in den Prozess der arabischen Wende einfügen können, zeigen die Beiträge von Harald Siebenmorgen (für ein deutsches Museum) und Günther Hasenkamp (für ein deutsches Kulturinstitut in Ägypten). Was im Bereich der Kultur im revolutionären Kontext aber möglicherweise verloren zu gehen droht, mögen die Leser der Klage Mohamed Zinelabidines entnehmen, der als Experte für ein kulturelles Großprojekt in Tunis verantwortlich war, von der Übergangsregierung im Amt gehalten werden sollte und im weiteren Verlauf der Entwicklung dann doch resignierte.

Wie es mit Europa und der arabischen Welt weitergehen könnte, zeigen schließlich die Beiträge Yamina Bettahars, die, wenn auch nicht unkritisch, eine gemeinsame europäisch-arabische Bildungs- und Arbeitswelt skizziert, von Mohieddine Hadhri, der die ‚besondere Beziehung‘ zwischen Europa und der arabischen Welt im politischen Spielfeld der Weltmächte zu positionieren versucht und einen dramatischen Appell an Europa richtet, sowie von Dieter Köhler, der die Leser mit Zahlen diskret darauf aufmerksam macht, dass Tunesien wirtschaftlich ähnliche Daten aufzuweisen hat wie – Serbien. Serbien aber ist ein Kandidat für den Beitritt zur Europäischen Union (EU).

Zu danken ist im Rahmen dieser kurzen Einleitung den Personen, die neben den Autorinnen und Autoren der Beiträge an der Entstehung dieses Buchs wesentlichen Anteil hatten: Sebastian Körber, dem Leiter der Medienabteilung des ifa, der das Buchprojekt angeregt und in das ifa-Forschungsprogramm ‚Kultur und Außenpolitik‘ aufgenommen hat, Dr. Mirjam Schneider, deren redaktionelle Arbeit das Werk wesentlich gefördert und mitgeprägt hat, Dora Lanz M.A., der die Zusammenstellung der eindrucksvollen Fotostrecke zu verdanken ist, die, von der Thematik und von den Artikeln inspiriert, eine eigenständige Inhaltlichkeit verfolgt, Gudrun Czekalla, der Leiterin der ifa-Bibliothek, die den Arbeitsprozess mit Rat freundlich begleitet hat, und – last but not least – Ronald Grätz, dem Generalsekretär des ifa, der das Projekt ermöglicht hat.

Bernd Thum ist Professor am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) und Gründungspräsident der Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) e.V. (www.wissensraum-mittelmeer.org). Er ist germanistischer Mediävist und Kulturwissenschaftler. Seit mehr als einem Jahrzehnt führt er mit Kolleginnen und Kollegen aus Deutschland, Frankreich, dem Maghreb und dem subsaharischen Afrika kollaborative Projekte in Lehre und Forschung durch. Bernd Thum ist derzeit auch Vorsitzender des Wissenschaftlichen Initiativkreises Kultur und Außenpolitik (WIKa) am Institut für Auslandsbeziehungen e.V. (ifa).



EUROPA UND DER MITTELMEERRAUM

Europa und die arabischen (R)evolutionen

von Andreu Bassols (Barcelona)

Drei Lektionen

Die arabische Welt hat sich verändert. Nach mehr als fünfzig Jahren stabiler Regimes in der Region hat eine Woge von Revolutionen und Evolutionen eine geopolitische und kulturelle Gesamtheit erschüttert, die unwandelbar schien. Die Größenordnung dieser Veränderungen hat alle Analytiker überrascht. Es handelt sich dabei um die Bestätigung einer Realität, an der nicht mehr gezweifelt werden kann: Die arabische Welt existiert sehr wohl als einheitlicher politischer Raum. Was in einem arabischen Land geschieht, hat unvermeidbar auch Auswirkungen auf andere arabische Länder. Die Konstruktion einer panarabischen ‚Erzählung‘, die seit den fünfziger Jahren insbesondere im Zusammenhang mit der Befreiung Palästinas entstanden ist, hat eine politische Ganzheit hervorgebracht, die sich in einem relativ kohärenten Rhythmus fortentwickelt. Die autokratischen Regimes, die seit der Entkolonisierung eine nationalistische Vision der arabischen Wirklichkeit befördern hatten, um von da ihre geschichtliche Legitimität abzuleiten, konnten nicht ahnen, dass der politische Raum, den sie schufen, fünfzig Jahre später, 2011, die Übertragung revolutionärer Ideen wesentlich erleichtern würde. Dies ist die erste Lektion, die von den arabischen Revolutionen abgeleitet werden kann. Anders als die Muezzine, die von Ost nach West zum Gebet aufrufen, hat sich das arabische Erwachen vom arabischen Westen, von Tunesien aus nach Osten hin ausgebreitet, über Libyen, Jordanien, Syrien, Bahrain und den Jemen. Ein Erwachen in Form von Revolutionen, Protesten, Aufständen, leider auch in Form von blutigen Zusammenstößen, die, wie in Syrien, in einen Bürgerkrieg entarten können.

Die zweite Lektion ist noch viel bedeutsamer. Sie betrifft die überraschende Fragilität der bis dahin sehr soliden politischen Regimes. Tatsächlich sind es gerade die autoritärsten Länder, die Länder mit einem umfassenderen und wirksameren staatlichen Sicherheitsapparat, die von den sozialen Protestbewegungen am schwersten erschüttert worden sind. Man ist sich bewusst geworden, dass diese Regimes strukturell äußerst zerbrechlich waren. Ihr Sicherheitsapparat war extrem ausdifferenziert, weil ihnen eine im Volk begründete Legitimität fehlte, den beträchtlichen Herausforderungen aus ihren im Übergang und in Aufruhr befindlichen Gesellschaften zu begegnen. Das kulturelle Gebrodel der Revolutionen hat den arabischen Staaten, die zugleich wirtschaftlich korrumpiert, politisch isoliert und gesellschaftlich in immer höherem Maße gespalten waren, zunehmend die Legitimation entzogen. Diese Fragilität erteilt nicht nur den Ländern der Region eine Lektion, sondern auch den Akteuren von außen, Europa und den Vereinigten Staaten. Europa und Amerika haben die autoritärsten Regimes zu ihren Alliierten gemacht, ohne sich darum zu bemühen, die Prinzipien und Werte ihrer eigenen demokratischen Systeme auch in ihrer auswärtigen Politik anzuwenden. Darüber wird noch zu sprechen sein.

Die dritte, noch vorläufige Lektion, die man aus dem Geschehen in der arabischen Welt ableiten kann, betrifft die Richtung, die der Wandel dort genommen hat, wo es Wahlen gab. Die, die Revolution gemacht haben, sind nicht die Sieger der Revolution. Tatsächlich deutet alles darauf hin, dass die Nutznießer der arabischen Straße und ihrer Aktionen die islamistischen Bewegungen und Parteien sind, die, wie man weiß, keinesfalls am Beginn der Revolten standen. Oppositionsjahre im Untergrund oder in der Semi-Illegalität, Jahre der Unnachgiebigkeit und der Kritik gegenüber den laizistischen Regimes, Jahre eines geduldischen Aufbaus kooperativer Netzwerke, auch für Sozialhilfe, haben endlich Früchte getragen. Zu fragen ist jetzt, wie lange die von ihnen abgegebenen Versprechen – Anstand und Transparenz im öffentlichen Leben – es den

siegreichen Parteien erlauben, den Erwartungen der Jungen zu entsprechen, die eine Verbesserung ihrer Lebensqualität und ihrer Beschäftigungsperspektiven erhoffen. Die islamistischen Parteien wissen, dass sie von einem enormen Kapital demokratischer Legitimität und vom Vertrauen der Bürger profitieren, aber dieses Kapital könnte sich erschöpfen, wenn sie nicht fähig sind, tatsächlich einen Wandel herbeizuführen. Es handelt sich um ein äußerst instabiles Aktionsfeld: überfüllte Städte, denen es an Infrastruktur fehlt; ländliche Gebiete, in denen Abwanderung und Armut herrschen; wenig oder schlecht ausgebildete Jugendliche ohne Hoffnung auf eine würdige Beschäftigung, die nicht heiraten und eine Familie gründen können, junge Leute, die sich unter Druck fühlen: einerseits wegen der strengen moralischen Regeln eines von der Religion vorgegebenen Verhaltenskodex und andererseits wegen des Mangels an Gelegenheiten, sich gesellschaftlich und persönlich zu entfalten.

Diese Lektionen sind, wie gesagt, noch vorläufig und unsicher. Man muss sie mit anderen Lektionen zusammensehen, von denen man manche noch nicht deutlich erkennen kann, die aber in den nächsten Monaten und Jahren erkennbar werden. Diese Lektionen werden gewiss noch einmal das Nichtwissen derer belegen, die die Realitäten einer komplexen arabischen Welt zu erklären versuchen, einer Welt, auf die vielfältige und unvorhersehbare Faktoren und Akteure einwirken. Aber nachdem nun unser Unwissen und die Unsicherheit unserer Einschätzungen zugegeben und bestätigt sind, erlauben Sie mir bitte eine Analyse der Optionen, die Europa bezüglich des Wandels, der Evolutionen und der Revolutionen in der arabischen Welt hat. Im Vordergrund steht dabei die arabische Welt am Mittelmeer.

Der Westen und die arabische Welt: Stabilität oder Demokratie?

Europa ist seit der Unabhängigkeit der Länder im südlichen Mittelmeerraum bezüglich der arabischen Welt immer das Opfer von zwei spezifischen Komplexen gewesen: einem Schuldkomplex und einem Superioritätskomplex. Das Ende des europäischen Kolonialzeitalters am Mittelmeer, das von Frankreich, England, Italien und Spanien geprägt war, fällt mit dem Neuaufbau Europas nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen. Seit den sechziger Jahren nimmt Europa Beziehungen zur arabischen Welt auf, und zwar unter einer doppelten Perspektive: einerseits mit dem Gefühl, die arabischen Länder unterdrückt, ausgebeutet und unterjocht zu haben, Länder, gegenüber denen nun eine historische Schuld besteht, andererseits mit einer Wahrnehmung dieser Länder, wie sie treffend Edward Said in seinem Buch ‚Orientalismus‘ beschrieben hat, als Länder, die den Eindruck eines gewissen Archaismus, einer politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verspätung vermittelten; einerseits mit dem Gefühl des Schuldiggewordenseins aufgrund einer oft gnadenlosen Kolonialgeschichte, andererseits mit einem Gefühl der Überlegenheit, begründet in der Annahme, dass man diese ‚verspäteten‘ Länder nach ihrer Unabhängigkeit bei ihrer Modernisierung unterstützen musste. Diese Verspätung musste, davon ging man aus, mit europäischen Konzepten von Regierung, Bildung und Industrialisierung ausgeglichen werden.

Dazu kam noch, dass Europa in den fünfziger Jahren ein System von Institutionen schuf, um den von einem Bruderkrieg verwüsteten europäischen Kontinent zu einen (Vertrag von Paris 1951; Vertrag von Rom 1957), während die Länder im Süden und Osten des Mittelmeers auf dem Weg zur Unabhängigkeit gleichzeitig ihren Entkolonisierungsprozess begannen (Unabhängigkeit von Marokko und Tunesien 1956, Algerienkrieg zwischen 1954 und 1962, Ägyptische Republik 1953, Suezkrise 1956).

Das heißt, während Europa sich auf den Weg zur Bildung supranationaler Institutionen machte, um die schrecklichen, von expansiven Nationalismen produzierten Konflikte zu überwinden, schickte sich die arabische Welt – in Vielem Erbe der politischen Kultur Europas im 19. Jahrhundert – an, Nationalstaaten zu gründen.

Wir werden jetzt nicht untersuchen, welchen Weg die Geschichte der euro-arabischen und euro-mediterranen Beziehungen seit den fünfziger Jahren genommen hat, aber ich denke, es ist nötig, dass wir die neueste Entwicklung genauer betrachten, die mit einem entscheidenden Datum beginnt, einem Ereignis, das diese Beziehungen tief geprägt hat: dem 11. September 2001. So können wir die politischen Optionen besser verstehen, zwischen denen sich Europa entscheiden muss, um auf die Herausforderungen durch den ‚Arabischen Frühling‘ zu antworten.

Die zehn Jahre zwischen 2001 und 2011 sind zu Zeugen der widersprüchlichen Vorgehensweise des Westens und Europas bei der Gestaltung seiner strategischen Beziehungen zur arabisch-mittelmeerischen Welt geworden: Einerseits sollte Wandel angeregt, sollte geholfen und sollten Reformen gefördert werden. Es schien aber andererseits auch notwendig, die bestehenden Regimes zu erhalten, als treue Alliierte im Kampf gegen den Terrorismus, als Garantie für die sichere Versorgung mit Energie und als Grenzwahe zur Reduzierung illegaler Einwanderung. Dieses Zögern zwischen einer Politik des ‚regime change‘ und des ‚regime keeping‘ prägte die europäische Vorgehensweise in diesem Zeitraum. In dieser Epoche hat auch der Nahost-Konflikt zwei große Krisen hervorgebracht: den Libanon-Krieg 2006 und die israelische Militär-operation in Gaza im Januar 2009.

Zwei Beispiele können den Willen der Vereinigten Staaten von Amerika (USA) und Europas, die arabischen Länder zu reformieren, illustrieren: die Initiative ‚Broader Middle East and North Africa‘, förmlich eingeführt auf dem G8-Gipfel in Sea Island 2004, und die ‚Europäische Nachbarschaftspolitik

(ENP)‘, die in einer Stellungnahme der Europäischen Kommission im März 2003 formuliert und mit den ‚Aktionsplänen der Nachbarschaftspolitik‘ umgesetzt wurde, die von 2005 an mit mehreren Ländern des südlichen Mittelmeerraums verabredet wurden.

Wenn man eine Formel finden müsste, einen Satz, der diesen Willen, den Wandel und grundlegende Reformen in der arabischen Welt zu fördern, zusammenfasst, so müsste man zweifellos die berühmte Rede der amerikanischen Außenministerin Condoleezza Rice in der Amerikanischen Universität in Kairo im Juni 2005 heranziehen. Sie hat dort höchst effektiv in einigen Worten die von der arabischen Welt verursachte Beunruhigung der USA zum Ausdruck gebracht:

Sechzig Jahre lang haben die Vereinigten Staaten im Mittleren Osten Stabilität auf Kosten der Demokratie gefördert, und daher haben wir weder das eine noch das andere erreicht.

Sie hat so aus den Schlussfolgerungen Bilanz gezogen, zu denen die amerikanischen Neo-Konservativen gekommen waren: Demokratie schien das Mittel, Sicherheit für die Region zu gewinnen, denn den autoritären Regimes war dies nicht gelungen.

Aber diese Vision, die zwischen 2001 und 2005 die Diskurse beherrscht hat, erschöpft sich gerade ab 2005. Zwei Faktoren tragen dazu bei: Zunächst einmal die Ergebnisse der Wahlen im Libanon (ausgezeichnetes Ergebnis für die Hizbollah, 2005), der Wahlen in Palästina (Sieg der Hamas, 2007), der Wahlen im Irak (Sieg der schiitischen islamistischen Parteien, 2005) und in Ägypten (signifikante Ergebnisse für pro-islamistische Unabhängige bei den Parlamentswahlen). Dann das Wiederaufflackern des Nahostkonflikts und der Auseinandersetzungen im Irak. Diese beiden Faktoren haben die Vereinigten Staaten – im Bewusstsein, dass das Konfliktpotenzial im Mittleren Osten und in der ganzen arabischen Welt eine sehr vorsichtige Politik erforderte – schließlich gezwungen, zu einer realistischen Sicht zurückzukehren. Afghanistan,

Irak und Palästina blieben offene Flanken, die sich unter vielen Aspekten als schwer zu sichern erwiesen. Man durfte ja mit den Demokratisierungsprozessen nicht die Entstehung anderer Ursachen der Unsicherheit fördern, die den Gegnern des Westens eine Plattform geboten hätten.

Der Karikaturenstreit wegen der 2005 in einer dänischen Zeitung erschienenen Mohamed-Zeichnungen hat in vielen Ländern der Region die Gemüter erregt. Die geschickte Manipulation des Ereignisses durch die autoritären Regimes in Ägypten, Syrien und Libyen, und das Szenario einer Konfrontation im Sinne von Samuel Huntingtons ‚Kampf der Kulturen‘ ließen die Alarmglocken läuten. Dies hat die Position der Diktatoren in der Region gestärkt. Sie produzierten ein Problem, um sich zugleich als Lösung des Problems darzustellen. Europa stand vor der schwierigen Wahl zwischen der freien Meinungsäußerung als Grundrecht und der Sicherheit von Menschen einerseits und der Sicherung des Austauschs mit der arabischen Welt andererseits. Die autoritären Regimes, die vorgeben, laizistisch zu sein, gewannen das Kräftemessen und setzten ihre Sicht durch. So begann gegenüber den autoritären Regimes erneut eine Phase der ‚Realpolitik‘.

‚Realpolitik‘ in vielen Formen

In diesem Kontext hielt der damalige französische Präsidentschaftskandidat Nicolas Sarkozy im Jahr 2007 in Toulon eine Rede, bei der er eine neue Vision für die Gestaltung der euro-mediterranen Beziehungen darlegte. Das war der Ursprung der ‚Union für das Mittelmeer (UfM)‘ (‚Union pour la Méditerranée, UpM‘), die auf dem Pariser Gipfel am 7. Juli 2008 schließlich beschlossen wurde. Dieser Gipfel war nicht zuletzt auch ein Ausdruck der Achtung vor der Politik der Regimes im südlichen Mittelmeerraum und bedeutete, dass sie als Gesprächspartner für die konkrete Projektzusammenarbeit akzeptiert waren. Die Reform-Ziele der ‚Europäischen Nachbarschaftspolitik‘ wurden

erwähnt, aber sie standen weder im Zentrum der Debatten noch wurden sie in die Erklärung der Staats- und Regierungschefs aufgenommen. So begann eine Phase, die durch Pragmatismus und Institutionalisierung gekennzeichnet war. Die Agenda der Reformen wurde auf der Ebene bilateraler Beziehungen fortgeführt, aber mit nur bescheidenen Ergebnissen. Im multilateralen Rahmen, von nun an repräsentiert durch die Mittelmeerunion, wurde die Frage der Reformen, guter Regierung und der Menschenrechte nicht angesprochen. Trotzdem kam dieser Rahmen sofort in den Bannkreis der sich verschärfenden unsicheren Lage im Nahen Osten. Die institutionelle Struktur der Union, paritätisch mit der Einrichtung einer ägyptischen Ko-Präsidentschaft, erlaubte es den Arabern, nach der israelischen Militärintervention in Gaza, die am 27. Dezember 2008 begann, den Dialog zu blockieren. Erst im März 2010 konnte das Sekretariat der UfM in Barcelona eröffnet werden. Als dort im Oktober 2010 die Arbeit aufgenommen wurde, war dies nur einige Monate vor Beginn der arabischen Revolutionen. Die Mittelmeerunion, die aus dem Willen entstanden war, mit einigen der autoritären Regimes zusammenzuarbeiten, wurde sofort mit einem bedeutenden Wechsel der Partner konfrontiert.

Viele glauben, dass auch die 2003 ins Leben gerufene ‚Europäische Nachbarschaftspolitik‘ unglaubwürdig geworden ist. Im Rahmen dieser Politik wurden Aktionspläne mit Tunesien und Ägypten verabredet, Ländern, deren Reformwillen mehr als zweifelhaft war. Mit Tunesien wurde sogar eine wirtschaftlich relevante Vertiefung im Rahmen eines ‚Statut avancé‘ ins Auge gefasst. Im Ganzen wurden die politischen Aktionen der Europäer im Mittelmeerraum aber als halb gescheitert betrachtet. Der Barcelona-Prozess hatte zwar mit der Einführung des Freihandels bedeutende Reformen auf wirtschaftlicher Ebene in Gang gebracht, aber außerhalb des Bereichs Wirtschaft war die Bilanz arm an Ergebnissen. Allerdings wurde es gleichzeitig allen euro-mediterranen Partnern durch eine große Initiative auf dem Feld gemeinschaftlicher

Kulturpolitik – zu nennen ist hier die Anna-Lindh-Stiftung – ermöglicht, enger zusammenzuarbeiten und zusammen mit der Zivilgesellschaft Projekte zu entwickeln. Die ‚Europäische Investitionsbank (EIB)‘, mit ihrer ‚Facility for Euro-Mediterranean Investment and Partnership (FEMIP)‘, ist der Hauptinvestor in der Region geworden. Die Europäische Kommission, die dafür über ein Budget von 900 Millionen Euro im Jahr verfügt, hat in allen Ländern der Region Kooperationsprojekte entwickelt. Darüber hinaus hat sie durch verschiedene Netzwerke auch regional übergreifende Projekte gefördert. Solche Netzwerke sind das ‚Forum Euro-Méditerranéen des Instituts des Sciences Economiques (FEMISE)‘, die ‚Euro-Mediterranean Study Commission (EuroMeSCo)‘, ein Think Tank, dann das ‚Euro-Mediterranean Information System on the know-how in the Water Sector (EMWIS)‘, oder das Projekt ‚Euromed Heritage‘, das Promotion und Konservierung des Kulturerbes im Mittelmeerraum fördert. Dies sind viele konkrete Leistungen, dennoch wurden sie, mit Blick auf den politischen Immobilismus der Region und den fast vollständigen Mangel an substanziellen politischen Reformen, als ungenügend eingeschätzt beziehungsweise als wenig sichtbar betrachtet.

Die zehn Jahre nach den Attentaten des 11. September 2001 waren also Jahre, die unter dem sicherheitspolitischen Thema des ‚Kriegs gegen den Terrorismus‘ standen und dabei zwischen den Forderungen nach Reformen und der Anerkennung der Tatsache oszillierten, dass die Regime vor Ort am ehesten imstande waren, den Kampf gegen terroristische und ‚djiihadistische‘ Organisationen, insbesondere ‚Al-Qaida‘, zu führen. Von 2005 an konnte man beobachten, wie die westlichen Mächte im Sinne eines Attentismus vorsichtige Positionen einnahmen oder in bestimmten Fällen implizit oder explizit die Regime der Region unterstützen.

Die Rede des amerikanischen Präsidenten Barack Obama in Kairo 2009 enthielt noch wenige Bezüge zu Demokratie und Menschenrechten.

Die ‚Ausnahme Arabien‘, den kulturellen und politischen Relativismus, der von der Achtung von kulturellen und religiösen Traditionen ausging, um eine Erklärung dafür zu finden, warum die liberale Demokratie in der arabischen Welt nicht praktiziert wurde, akzeptierte man als geringeres Übel. Im Kontext dieser Situation gab es eine einzige Ausnahme von der Politik respektvoller Nichteinmischung: Die Proteste gegen die Wahlergebnisse im Iran, die den Sieg von Mahmud Ahmadinedschad legitimieren sollten, zogen die ganze Aufmerksamkeit der Medien auf sich und fanden die Unterstützung der westlichen Kanzleien. Im Iran, jenseits der arabischen Welt, ist man ja weit vom Mittelmeer entfernt.

Die neue Landkarte der arabischen Welt – ein neuer Aktionsrahmen für Europa

In dieser geopolitischen Umwelt, in einer kleinen, abseits gelegenen Stadt im Inneren Tunesiens geschieht es nun, dass sich ein junger, sechsundzwanzig Jahre alter Mann selbst anzündet. Dies war am Samstag, den 17. Dezember 2010. Dieser Akt, der vom Regime erst vertuscht, dann unterschätzt wurde, war der Ursprung einer Welle von Revolten im Inneren des Landes. Man weiß, wie es weiterging. In drei Monaten war die Woge der Proteste durch die gesamte arabische Welt am Mittelmeer und darüber hinaus gerast. Seither ist die politische Karte der arabischen Welt radikal anders, und mit ihr der Handlungsrahmen der europäischen Politik in der Region. Der südliche Mittelmeerraum erscheint heute als eine Region in voller Evolution. Postrevolutionäre politische, reformistische, auch bislang noch unterdrückte Transformationen laufen in einer politischen Landschaft zusammen. Diese Landschaft ist offener, sie ist mehr in Bewegung. Ihre Entwicklung war unvorhersehbar und sie ist es heute noch mehr als im Jahr 2010.

Die politischen Konzepte der Europäer müssen sich also entwickeln, wenn sie auf ein neues

Paradigma antworten sollen, das eine Region in voller Evolution prägt; eine Region, die gespalten ist; eine Region, wo das Potenzial innerer Konflikte bedeutender und unmittelbarer ist als früher, als die internationalen Konflikte den Vorrang hatten; eine Region, wo die neuen Herren der Politik Islamisten sind oder sein werden. Kurz, eine gründlich umgestülpte Region, die durch die Folgen einer inneren – ungenügend analysierten – Dynamik und nicht durch internationale Interventionen umgewandelt wurde, wie dies im Irak oder in Afghanistan der Fall war.

Was war die Antwort der Europäischen Union auf diese Evolutionen im gesamten arabischen Raum, und was könnte sie in Zukunft sein?

Die europäischen Institutionen (der Europäische Auswärtige Dienst und die Europäische Kommission) haben im Februar und im Mai 2011 zwei Dokumente veröffentlicht, die die grundsätzliche Unterstützung des demokratischen Wandels in der arabischen Welt begründen, und zwar mit einem dreifachen Angebot, das man nach den Worten der Hohen Vertreterin für Außen- und Sicherheitspolitik der EU, Catherine Ashton, in der Kurzform der „Drei M“ zusammenfassen könnte: ‚Money, Market and Mobility‘, also mehr Geld, besseren Zugang zu den europäischen Märkten, mehr Mobilität für die Bürger der Reformstaaten, um sich frei in Europa zu bewegen. Es überrascht nicht, dass sich Europa auf diese drei Bereiche konzentriert, da es gerade auf diesen auch konkrete Angebote machen kann, und zwar im Rahmen seiner Politik wirtschaftlicher Zusammenarbeit, seiner Entwicklungspolitik, seiner Außenhandelspolitik für industrielle und landwirtschaftliche Produkte sowie für Dienstleistungen, weiter auch im Rahmen seiner Mobilitäts- und Visapolitik nach den Regeln von Schengen.

Diese drei Dimensionen, insbesondere die beiden letztgenannten, die den Zugang zu den Märkten und die Mobilität betreffen, sind dazu bestimmt, die Stellung Europas als Raum zu bestätigen, zu dem die Länder der Europäischen

Nachbarschaftspolitik im Osten und Süden einen Zugang suchen. Definitiv wünscht sich die Europäische Union, sich als Gravitätszentrum im Mittelmeerraum, aber auch in Osteuropa zu profilieren.

Doch Europa weiß auch, dass es sich in einer Konkurrenz mit zwei anderen aufstrebenden Akteuren befindet: der Türkei und den Golfstaaten. Auf der einen Seite gibt es die wirtschaftliche Macht der Türkei, die den Erfolg eines liberalen wirtschaftlichen Modells repräsentiert, das von gemäßigten Islamisten gesteuert wird. Auf der anderen Seite steht die Wirtschaftsmacht der Golfstaaten, die nicht nur Petrodollars exportieren, sondern auch gesellschaftlichen und religiösen Konservatismus. Dieser übt auf Länder eine große Anziehungskraft aus, die sich nach den enormen sozialen Umwälzungen der letzten vierzig Jahre – mit ihrer Verstärkung, ihren laizistischen Tendenzen und ihrer Entwicklung zum Modell der Kleinfamilie – identitär festigen wollen. Diese Konkurrenz ist selbstverständlich im Mittleren Osten viel stärker als im Maghreb, aber es gibt sie überall. Es gibt in der arabischen Welt die Auffassung, dass Europa kein Modell ist, dem man folgen sollte, weil es mit dem ‚Arabischen Frühling‘ einen Teil seiner Glaubwürdigkeit verloren habe. Europa befinde sich in einer Krise und hätte sowohl seine Macht wie auch seinen Willen verloren, in der Region zu agieren.

Was soll Europa tun? – Vorschläge für eine Strategie

Was muss Europa also tun? Was müsste seine Vision sein? Welche strategischen Optionen sollte es ins Auge fassen?

Europa muss in der Lage sein, eine Plattform zu konzipieren, einen Rahmen, eine Struktur, die geeignet ist, die sich in der Phase der Geburt befindlichen Demokratien im südlichen Mittelmeerraum zugleich zu ermutigen und anzuziehen. Diese Aufgabe könnte sich als wesentlich erweisen. Man untersuche einerseits die Evolution der Länder

Osteuropas, die 2004 Zugang zur Europäischen Union (EU) gefunden haben, und andererseits die Entwicklung derjenigen europäischen Staaten, die damals außerhalb der Union und damit russischen Einflüssen ausgesetzt geblieben sind. Man wird sich auf diese Weise der Bedeutung bewusst, die Europa als Rahmen für eine Aufnahme junger Demokratien, als sanfte Macht demokratischer Anziehungskraft und Stabilität haben kann. Es ist klar, dass die EU nicht alle Länder des südlichen Mittelmeerraums aufnehmen kann, aber das sollte sie nicht daran hindern, einen gemeinsamen Rahmen, eine gemeinsame Arbeits- und Kooperationsplattform zu entwerfen, die geeignet ist, den Ländern der Region einen politischen Horizont zu geben. Eine Nachbarschaftspolitik, die durch den Abschluss der im Vertrag von Lissabon vorgesehenen Nachbarschaftsabkommen verstärkt wird, ist eine der bereits verfügbaren Optionen. Eine Gemeinschaft demokratischer Staaten, wie sie schon 2005 von der bereits genannten ‚Euro-Mediterranean Study Commission (EuroMeSCo)‘, dem Netzwerk euro-mediterraner Think Tanks, vorgeschlagen worden ist, wäre eine andere Option. Es geht also darum, darauf hinzuarbeiten, dass sich Europa verpflichtet, mit Ländern, die die Kriterien von Demokratie und Menschenrechten erfüllen, privilegierte Beziehungen zu unterhalten. Diese Beziehungen sollten mit konkreten Begünstigungen verbunden sein: Nähe zur EU, Teilhabe und Zugang. Die geforderten Kriterien hingegen sollten den beiden ersten ‚Kopenhagener Kriterien‘ entsprechen:¹ erstens Schaffung von stabilen Institutionen, die den Rechtsstaat, Demokratie, die Menschenrechte sowie Respektierung und Schutz von Minderheiten garantieren, zweitens die Einführung der Marktwirtschaft.

Die Schwierigkeit, eine solche regionale Initiative auf die Beine zu stellen, die ein privilegiertes Verhältnis zu Europa beinhaltet, besteht darin – und dies ist auch bei der Europäischen Nachbarschaftspolitik der Fall –, die Konturen und den Umfang des europäischen Angebots zu bestimmen. Mit anderen Worten, den Gehalt eines europäischen Angebots, das über einen Assoziierungsvertrag hinaus, aber nicht bis zu einem Beitritt zu den europäischen Institutionen gehen würde.

Die drei Schlüsselkonzepte wären hier Zugang, Teilhabe und Solidarität. Das Ziel wäre die Bestimmung eines Raums, der dem ‚Europäischen Wirtschaftsraum (EWR)‘ ähneln würde. Dieser könnte mit einer Struktur, die den Entwicklungsbedürfnissen der Partnerländer entspricht, ein euro-mediterraner Wirtschaftsraum werden oder, wenn man die Logik der Nachbarschaft bewahren will, ein Raum ökonomischer Nachbarschaftspolitik.

Der Europäische Wirtschaftsraum (EWR), der einen multilateralen Charakter hat, stellt die höchste Ebene der Integration Europas mit Nichtmitgliedern der EU dar. Er umfasst den freien Verkehr von Gütern, Dienstleistungen, Kapital und Personen. Er umfasst auch gemeinsame Normen des Wettbewerbs, des Umweltschutzes, der Sozialpolitik, des Verbraucherschutzes, der Statistik und des Wirtschaftsrechts wie auch Normen für Bildungs- und Forschungspolitik. Keine gemeinsamen Normen gibt es für die Länder des Europäischen Wirtschaftsraums auf den Feldern der Außenpolitik, der Landwirtschafts- und der Fischereipolitik, der Transportpolitik, der Regionalpolitik, der Justiz- und Innenpolitik und der Steuer- und Geldpolitik.

Eine Anpassung dieser freien Zugänge und Partizipationsmöglichkeiten wäre zweifellos erforderlich, um den spezifischen Bedürfnissen der arabischen Mittelmeerländer zu entsprechen. Ebenso wäre es wichtig, im Einvernehmen von Europäischer Union und nicht-europäischen Ländern des euro-mediterranen Raums den multilateralen

¹ Diese Kriterien müssen von allen offiziellen Beitrittskandidaten zur EU erfüllt werden. Sie wurden am 22. Juni 1993 in Kopenhagen auf dem EU-Gipfel zur Osterweiterung beschlossen (Anm. d. Hrsg.).

Charakter der Initiative zu bewahren, wie dies beim EWR der Fall ist.

Es ginge also um eine langfristige Perspektive für die schrittweise und bedingte Errichtung eines Zugangsraums (gemeint ist der Zugang zu den Märkten sowie die Mobilität der Menschen), eines Raums der Partizipation, aber auch der Solidarität. Das Entwicklungsniveau bestimmter Länder im Süden erfordert notwendigerweise auch eine Entwicklungspolitik, für die es bei Ländern des EWR wie Norwegen und Island natürlich keinen Grund gäbe.

Die dreifache Dimension des Zugangs zum europäischen Raum, der Teilnahme an bestimmten politischen Handlungsfeldern und Institutionen, aber auch der Solidarität, zusammen mit konkretem und substanziellem politischem Handeln, sollte das elementare Gefüge einer engen Beziehung zu denjenigen Ländern im südlichen Mittelmeerraum bilden, die die Prinzipien der Demokratie und der Marktwirtschaft achten.

Eine andere Frage lautet selbstverständlich, ob Europa bereit wäre, Anstrengungen in diese dreifache Dimension zu investieren und ein substantielles Angebot auf den Tisch zu legen, in einem Augenblick, wo es einer internen Krise begegnen muss, die in ihrem Gewicht der Krise im südlichen Mittelmeerraum durchaus entspricht. Es ist von höchster Bedeutung, über eine Mittelmeerstrategie zu verfügen, Mut zu haben und eine notwendige, geschichtlich bedeutsame Vision zu entwickeln, um die mittel- und langfristigen Herausforderungen der Region klar zu bestimmen und anzunehmen. Es ist Aufgabe der Männer und Frauen, die politisch denken und handeln, es ist Aufgabe der europäischen Institutionen, dies zu erkennen und dementsprechend zu handeln.

Andreu Bassols ist seit Juni 2011 Generaldirektor des Institut Europeo de la Mediterrània (IEMed) in Barcelona. Der Jurist Bassols war Stellvertretender Direktor der Einheit EuroMed und Regionalbeziehungen der Generaldirektion Außenbeziehungen der Europäischen Kommission. Er hat dabei auch die Aufgaben eines Repräsentanten der Europäischen Kommission bei der Union für den Mittelmeerraum (UfM) wahrgenommen. 1997 bis 2001 war er ‚Premier conseiller‘ der Delegation der Europäischen Kommission in Tunesien.

Aus dem Französischen von Bernd Thum



Was hat Europa der arabischen Zivilgesellschaft zu bieten?

von Marc Gafarot (Barcelona)

Ohne Europa hätte es den Arabischen Frühling auch gegeben. Aber ohne uns wird es keinen Arabischen Sommer geben. – EU-Präsident Herman Van Rompuy

Nach Jahrzehnten des Dialogs unter verschiedenen ‚Labels‘ und mit unterschiedlichen Formaten wird ein neues Kapitel im Mittelmeer-Dialog zwischen Europa und der arabischen Welt unabdingbar. Neue Regierungsformen, Übergänge zur Demokratie, neue Führungen, das Aufkommen eines angeblich moderaten Islamismus – all diese Komponenten nötigen die europäischen Partner dazu, sich dem Verbund stürmisch-unruhiger Nachbarn künftig auf signifikant andere Art und Weise als bislang zu nähern.

Obwohl die Integration der Mitgliedstaaten innerhalb der Europäischen Union (EU) weit fortgeschritten ist, finden die Außenbeziehungen der EU meist noch auf bilateraler Ebene statt. Da die Union aber mehr Gewicht hat, wenn sie sich als Gesamtheit präsentiert, gibt es vereinzelt bereits den Versuch, mit einer einzigen Stimme zu sprechen. Doch der momentane institutionelle und politische Rückschlag in Europa erschwert eine kohärente Antwort der EU-Mitgliedstaaten. Auf die Leistungen der Ämter und Einrichtungen, die in Folge des Vertrags von Lissabon neu eingerichtet wurden, muss man noch warten. Mehr als je zuvor ist es jetzt notwendig, die voneinander getrennten Politikbereiche einer Auswärtigen Politik Europas zusammenzuführen und es möglich zu machen, dass Europa mit einer authentischen, einheitlichen Stimme spricht.

Neuer Wind in der arabischen Welt

Die jüngsten Entwicklungen in Nordafrika könnten ein Indikator dafür sein, dass die arabische Welt endlich aus ihrer Trägheit erwacht. Es handelt sich um eine Revolution, die von ‚nicht-klerikalen‘ Bevölkerungsteilen – wie der Jugend, den Frauen und Angehörigen der Mittelschicht – vorangetrieben wurde. Sie ist stark von der digitalen Revolution und von der Hoffnung beeinflusst, die erstickenden Herrschaftsstrukturen und die Tyrannei zu beenden, unter der die meisten arabischen Länder seit mehreren Jahrzehnten gelitten haben. Die Sozialen Netzwerke spielen eine Hauptrolle im Wandel in der arabischen Welt. Sie sind das sichtbarste Phänomen innerhalb der Zivilgesellschaft, die das wichtigste Element im Paradigmenwechsel darstellt.

Die Demonstrantenmassen im südlichen euro-mediterranen Raum haben gegen autoritäre Führer, Korruption und das Fehlen einer legalen Opposition gekämpft. Aber ihre Ziele haben bislang noch den Charakter recht allgemein gefasster Konzepte – Würde, Gerechtigkeit und Freiheit – und müssen noch konkrete und realisierbare Formen annehmen. Wenn die hehren Ziele die arabischen Länder in eine bessere Zukunft führen sollen, müssen sie danach trachten, Wohlstand, gute Regierungsführung, Rechtsstaatlichkeit und Respekt vor den Menschenrechten auf breiter Ebene durchzusetzen. Die EU sollte ein wichtiger Partner in diesem Projekt sein.

Menschenrechte und Politik: Demokratische Partizipation

Nach der fortgesetzten Missachtung der Menschenrechte durch mehrere autoritäre Regime, die die Freiheit aktiv unterdrückt haben, erlebt die arabische Zivilgesellschaft einen historischen Augenblick, in dem sie stärker als je zuvor zum Impulsgeber für mehr Respekt vor dem Individuum und

dessen Rechten werden kann. Diese müssen von der Verfassung garantiert und vom Gesetz geschützt werden.

Europa kann das Verständnis dafür fördern, dass die Anerkennung der Menschenrechte – sowohl individuell als auch kollektiv – vorangetrieben werden sollten. Kultur hat eine wichtige Rolle dabei gespielt, den Mittelmeerdialog zu stärken, und zusammen mit der Förderung von Wissenschaft und Bildung kann Kultur eine Reihe dauerhafter Änderungen bewirken. Trotz intensiver Bemühungen beim Auf- und Ausbau kultureller Infrastruktur und von Kulturprogrammen braucht es noch viel Arbeit, um das verfügbare Potenzial in der arabischen Welt voll auszuschöpfen.

Frauen waren in beinahe allen Bewegungen und Revolutionen in der arabischen Welt sehr präsent, doch es bleibt noch abzuwarten, ob sie auch in den neuen politischen Szenarien eine wichtige Rolle spielen können. Viele beklagen bereits, dass ihre Situation sich auch in den neuen Demokratien nicht grundlegend ändern wird.

Hilfe bei der Demokratisierung: Das SPRING-Programm der Europäischen Union

Die Europäische Union reagiert auf die dringlichen sozio-ökonomischen Herausforderungen, denen sich ihre Partnerländer im südlichen Mittelmeer stellen müssen, und unterstützt diese bei ihrem Übergang zur Demokratie. Die EU hat als Antwort auf den ‚Arabischen Frühling‘ 2011 das SPRING-Programm ins Leben gerufen.¹ Es soll den Ländern des südlichen Mittelmeers beim Übergang in die Demokratie und beim Aufbau von Institutionen helfen.

Das SPRING-Programm ist dabei auf die Notwendigkeiten eines jeden Landes zugeschnitten,

je nachdem, wie der demokratische Fortschritt des jeweiligen Landes eingeschätzt wird, und es funktioniert gemäß dem Prinzip des ‚Mehr für Mehr‘. Dies bedeutet, dass ein Land umso mehr Unterstützung durch das SPRING-Programm erhalten kann, je mehr es in seinen demokratischen Reformen und beim Aufbau von Institutionen bereits vorangekommen ist.

Abhängig vom Rhythmus des jeweiligen Landes darf man konkrete Ergebnisse in den Bereichen Menschenrechte und Grundfreiheiten, demokratische Regierungsführung, Vereinigungsfreiheit, freie Meinungsäußerung, Versammlungsfreiheit sowie Presse- und Medienfreiheit erwarten. Mit Fortschritten in der öffentlichen Verwaltung, der Rechtstaatlichkeit und im Kampf gegen Korruption ist ebenfalls zu rechnen. Umfassendes nachhaltiges Wachstum und ökonomische Entwicklung sollten ein klares Ziel sein. Ergebnisse liegen bereits auf zahlreichen Gebieten vor, unter anderem gibt es bessere Rahmenbedingungen für Unternehmensgründungen, eine wachsende Zahl kleiner und mittelständischer Unternehmen sowie Ansätze zur Minderung sozialer und ökonomischer Unterschiede.

Insgesamt handelt Europa in der Annahme, dass größere politische Offenheit, mehr Demokratie und Freiheit zum Abbau von Ungleichheit, von Diskriminierung aufgrund von Geschlechtszugehörigkeit und zum Ende des Terrorismus führen – mit anderen Worten, zu einer sichereren Welt, für Europa und für das betreffende Land.

Unserer Meinung nach litt Europas Versuch, eine strategische Partnerschaft mit der arabischen Welt einzugehen, bislang unter der schlechten Verwaltung, unter einer gewissen Orientierungslosigkeit und war teilweise unterfinanziert. Für die Unterstützung autoritärer und autokratischer Regimes – mit der gängigen Entschuldigung, dadurch den Terrorismus und den radikalen Islamismus aufzuhalten – wurde ein hoher Preis bezahlt.

¹ Vgl. Action fiche for the southern Neighborhood region programme. Support for partnership, reforms and inclusive growth (SPRING) (http://ec.europa.eu/europeaid/documents/aap/2011/af_aap-spe_2011_enpi-s.pdf).

Mit der Situation verbunden ist das Thema des arabisch-israelischen Konflikts. Bei der Stabilisierung dieser Weltregion sollte das klare Bekenntnis zum Frieden unter allen beteiligten Akteuren eine zentrale Rolle spielen. Die Beziehung Israels zur arabischen Welt ist unlösbar verknüpft mit vielen lokalen arabischen Angelegenheiten.

Die Antwort der EU auf den ‚Arabischen Frühling‘: Der Aufbau der Zivilgesellschaft

Der Bericht ‚Eine Neue Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel – eine Überprüfung der europäischen Nachbarschaftspolitik‘ ist das Ergebnis einer umfassenden Revision der europäischen Nachbarschaftspolitik aus dem Jahr 2011.² Er formuliert einen neuen Zugang zu den Nachbarn der EU im Osten und Süden, der auf wechselseitige Verantwortlichkeit und einem geteilten Bekenntnis zu universalen Werten, zu internationalen Menschenrechtsstandards, zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gegründet ist.

Indem dieser Bericht die Rolle der Zivilgesellschaft in der Politik und bei der Aufgabe, Regierungen zur Verantwortung zu ziehen, anerkennt, verpflichtet er diese auch zu einer stärkeren Beteiligung zivilgesellschaftlicher Kräfte. Nichtstaatliche Akteure sollen dabei unterstützt werden, bei der Initiierung, der Steuerung und der Evaluierung von EU-Programmen ihre Interessen wahrzunehmen und ihre Rolle auszufüllen.

Der Bericht ebnet außerdem den Weg für ein intensiveres Engagement all der Interessensgruppen, die bereits an der Ausformung der Ost-Partnerschaft beteiligt sind. Am wichtigsten ist jedoch, dass er den aktiven Aufbau von zivilgesellschaftlichen Strukturen vorsieht, um auch

nichtstaatlichen Akteuren Finanzmittel zur Verfügung stellen zu können. Dieser Aufbau ist auch erwähnt im Bericht ‚Eine Partnerschaft mit dem südlichen Mittelmeerraum für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand‘,³ in dem die Antwort der EU auf die jüngsten Ereignisse im benachbarten Süden formuliert ist.

Der Aufbau von Zivilgesellschaften bei den Nachbarn Europas besteht aus drei Grundelementen, die in den Jahren 2011 bis 2013 gefördert werden sollen:

- Die Fähigkeit der Zivilgesellschaften soll durch den Austausch von ‚Good practice‘-Beispielen und durch Schulungen gestärkt werden, um nationale Reformen zu fördern und die öffentliche Verantwortung zu stärken sowie zivile Akteure dazu zu befähigen, Reformen auf nationaler Ebene intensiver voranzutreiben und dadurch stärkere Partner bei der Implementierung von Zielen der europäischen Nachbarschaftspolitik zu werden.
- Nichtstaatliche Akteure sollen über regionale und landesweite Projekte gestärkt werden, in denen die zur Verfügung stehenden Finanzmittel durch themenbezogene Programme und Veranstaltungen ergänzt werden.
- Der Zivilgesellschaft soll ein umfassender Zugang zu Reformvorhaben ermöglicht werden, indem die Beteiligung von nichtstaatlichen Akteuren im nationalen politischen Dialog gefördert wird und bilaterale Programme eingerichtet werden.

Eine neue geopolitische Strategie für den Mittelmeerraum

Kurz, die EU braucht eine Revision ihrer globalen Strategie gegenüber der arabischen Welt. Sie muss eine sehr viel aktivere Rolle spielen, um die Integration der Region zu unterstützen. Eine kohä-

² Eine Neue Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel – eine Überprüfung der europäischen Nachbarschaftspolitik. Gemeinsame Mitteilung der Hohen Vertreterin der Europäischen Union für Außen- und Sicherheitspolitik und der Europäischen Kommission. Brüssel, 25. Mai 2011 (http://ec.europa.eu/world/enp/pdf/com_11_303_de.pdf).

³ Eine Partnerschaft mit dem südlichen Mittelmeerraum für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand. Brüssel, 8. März 2011 (<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2011:0200:FIN:de:PDF>).

rentere Politik der EU gegenüber der arabischen Welt sollte solch grundlegende Themen wie wirtschaftliche Kooperation und Integration, wissenschaftliche und bildungspolitische Zusammenarbeit, Kulturdialog und Grundrechte, Energie und Klimawandel, Konfliktlösung, Stabilität und regionale Sicherheit sowie gute Regierungsführung, Demokratisierung und Beziehungen der Zivilgesellschaften untereinander umfassen. In der momentanen Situation sollten diese Bereiche von den EU-Politikern als Grundelemente einer nachhaltigen strategischen Annäherung betrachtet werden. Damit die Union für das Mittelmeer wirklich Einfluss nehmen kann, muss sie mit den finanziellen und politischen Mitteln ausgestattet werden, die ihrem Wegbereiter, dem Barcelona-Prozess, verweigert worden waren. In Bezug auf die Golfstaaten muss die EU über die Freihandelsabkommen hinaus auf die grundlegenden Voraussetzungen für Kooperationen zurückkommen – auch wenn es bedeutet, dass sie bilaterale Freihandelsabkommen mit jedem Land einzeln schließen muss.

Die Elemente der früheren EU-Politik waren vor dem Hintergrund strategischer Überlegungen in Folge der Osterweiterung der EU und angesichts der Herausforderungen durch Sicherheitsfragen, Terrorismus und der Migrationsbewegungen, wie sie aus dem Süden erwartet wurden, entwickelt worden. Aber die europäische Idee, eine Zone gemeinsamen Wohlstands zu etablieren, die für Stabilität und Sicherheit im Mittelmeerraum sorgen könnte, muss erst noch Früchte tragen. Das Einkommensgefälle zwischen den nördlichen und südlichen Regionen des Mittelmeers klappt immer noch weit auseinander, und zum jetzigen Zeitpunkt wäre es anmaßend zu behaupten, dass die EU-Mittelmeerpolitik dabei geholfen hätte, die andauernden Konflikte in der Region zu lösen.

Hilfsmittel auf dem Weg zur Demokratie

Die EU muss den Übergang zur Demokratie in den Ländern der Mittelmeerregion erleichtern. Monatelang war der ‚Arabische Frühling‘ das zentrale Thema vieler Debatten der Experten und der akademischen Welt, der Presse und auch der internationalen Organisationen. Angesichts dessen ist man geneigt zu fragen, welche Instrumente die EU den arabischen Ländern bei ihrer Demokratisierung tatsächlich zur Verfügung zu stellen gedenkt?

Das Bekenntnis der EU zu den Menschenrechten wurde durch den Vertrag von Lissabon bekräftigt. Dieser erklärt Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu den wichtigsten Zielen der EU-Außenpolitik. Um diese Ziele zu erreichen, sind bereits verschiedene Instrumente vorhanden. Sie reichen vom politischen Dialog über den diplomatischen Austausch bis hin zu verschiedenen Formen finanzieller und technischer Zusammenarbeit.

Dazu gehört auch das ‚Stabilitätsinstrument‘⁴, das 2006 entworfen wurde, um den zahlreichen Herausforderungen an die globale Sicherheit und Entwicklung in den Jahren 2007 bis 2013 zu begegnen. Ziel ist, stabile Bedingungen für Entwicklung, die Wirtschaft sowie die Verbreitung der Menschenrechte, der Demokratie und der grundlegenden Freiheiten zu gewährleisten. Die zur Verfügung gestellten Mittel für die Periode von 2007 bis 2013 umfassen 2,06 Milliarden Euro und sind für Projekte im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit sowie für die finanzielle, wirtschaftliche und technische Zusammenarbeit mit Drittländern vorgesehen. Das Stabilitätsinstrument besteht aus zwei Teilen. Zum einen gibt es eine Komponente mit kurzen Fristen, die vom Generaldirektor für

4 Siehe die Verordnung (EG) Nr. 1717/2006 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 15. November 2006 zur Schaffung eines Instruments für Stabilität [Amtsblatt L 327 vom 24.11.2006] (http://europa.eu/legislation_summaries/external_relations/relations_with_third_countries/asia/h4171_de.htm).

Außenbeziehungen verwaltet wird. Sie reagiert schnell in Notsituationen und auf humanitäre und politische Krisen. Die Komponente mit langen Fristen, die von EuropeAID, der Koordinationsstelle für die praktische Umsetzung der europäischen Entwicklungspolitik, verwaltet wird, leistet Hilfe bei der Entwicklung von politischer Zusammenarbeit unter politisch stabilen Bedingungen.

Die ‚Europäische Nachbarschaftspolitik (ENP)‘⁵ ist 2004 von der Europäischen Kommission infolge der EU-Erweiterung am 1. Mai 2004 ins Leben gerufen worden. Das Projekt deckt 17 Länder an den Grenzen der EU ab, die vom Beitrittsprozess nicht direkt betroffen sind, darunter die zehn Länder der Euro-mediterranen Partnerschaft (Algerien, Ägypten, Israel, Jordanien, Libanon, Libyen, Marokko, Palästina, Syrien und Tunesien). Eine Revision der ENP erfolgte im April 2011. Demnach unterhält die EU eine spezielle Beziehung mit ihren Nachbarn, die auf dem gegenseitigen Bekenntnis zu gemeinsamen Werten beruht (wie Demokratie und Menschenrechten).

Das Herzstück der ENP beruht auf den bilateralen ‚ENP-Aktionsplänen‘, die von der EU und dem jeweiligen Partner beschlossen werden und die unter anderem Dialog und politische Reform, Zusammenarbeit, soziale Entwicklung sowie wirtschaftliche und humanitäre Zusammenarbeit vorsehen. Die ENP baut dabei auf bereits bestehenden Übereinkünften auf. So versteht die EU ihre Beziehungen mit dem südlichen Mittelmeerraum und dem Mittleren Osten als Teil der Euro-mediterranen Partnerschaft auf der Grundlage der Barcelona-Deklaration von 1995 und setzt ihre Anstrengungen auf dieser Grundlage weiter fort. Auf Initiative des damaligen französischen Präsidenten Jacques Chirac hatte der Barcelona-Prozess die Euro-mediterrane Partnerschaft in den Bereichen Sicherheit, Entwicklung und Kultur zwischen der EU und zehn weiteren Ländern am Mittelmeer

begründet. Dazu gehören Algerien, Ägypten, Israel, Jordanien, Libanon, Marokko, Syrien, Tunesien, die Türkei und die palästinensischen Autonomiegebiete. Libyen und Irak haben Beobachter-Status. Der Barcelona-Prozess enthielt ein gemeinsames Arbeitsprogramm, das darauf abzielte, „ein umfassendes Gebiet des Friedens, der Sicherheit und des geteilten Wohlstands“ zu errichten, in Verbindung mit dem Respekt vor der Erklärung der universalen Menschenrechte, der Entwicklung humaner Ressourcen, der Vertiefung des Verständnisses zwischen den Kulturen und der Förderung des Austauschs zwischen Zivilgesellschaften durch eine Freihandelszone. Auf Initiative von Präsident Nicolas Sarkozy ist dann am 13. Juli 2008 die Union für das Mittelmeer gegründet worden (UPM). Sie ist dazu gedacht, den Barcelona-Prozess neu zu beleben.

Neben der ENP wurde das so genannte ‚Europäische Nachbarschafts- und Partnerschafts-Instrument (ENPI)‘⁶, ebenfalls für die Periode von 2007 bis 2013, entwickelt. Es stellt die Fortführung des früheren Kooperationsprogramms TACIS (für die Länder Osteuropas) sowie MEDA (für die Mittelmeerländer) dar. Gemäß seiner Zielsetzung unterstützt ENPI den Übergang zu Demokratie und zur Ausbreitung der Menschenrechte sowie zu einer nachhaltigen Entwicklung und einer Politik des Gemeinwohls. ENPI zielt außerdem darauf ab, die Zusammenarbeit zwischen Mitgliedsländern der EU und Nachbarländern außerhalb der EU-Grenzen zu stärken. Innerhalb dieses Rahmens wird die Expertise von EU-Mitgliedern und Empfängerländern zusammengeführt, um die Zusammenarbeit zu stärken und zu intensivieren.

Das Instrument ‚Programm für den Informationsaustausch über technische Hilfe (TAIEX)‘⁷ wird von ‚EuropeAID‘ und der Generaldirektion ‚Enlargement Europe‘ verwaltet. Das Programm zielt auf

5 Europäische Kommission: Europäische Nachbarschaftspolitik (http://ec.europa.eu/world/enp/index_de.htm).

6 Europäische Kommission: Europäische Nachbarschaftspolitik (http://ec.europa.eu/world/enp/funding_de.htm).

7 Europäische Kommission: Erweiterung (http://ec.europa.eu/enlargement/glossary/terms/taieux_de.htm).

die Stärkung politischer und wirtschaftlicher Zusammenarbeit im Bereich des Gemeinschaftsrechts.

Die ‚Neighbourhood Investment Facility (NIF)‘⁸ richtet sich an die Regierungen und leistet zusätzliche Hilfe für Partnerländer, die bei der Umsetzung der Übereinkünfte aus dem Aktionsplan am weitesten fortgeschritten sind. Dieses Instrument ermöglicht Darlehen der Europäischen Investment Bank (EIB) mit Bürgschaft des EU-Budgets für wirtschaftliche Entwicklung und Integration der Partnerländer des Mittelmeers.

So haben die europäischen Institutionen bereits zahlreiche Aktivitäten unternommen, um den arabischen Ländern bei ihrer Demokratisierung zu helfen. Als Antwort auf die arabischen Revolutionen hat die Europäische Kommission gleich zu Beginn 30 Millionen Euro für humanitäre Hilfe und 17 Millionen für die Demokratisierung Tunesiens bereitgestellt. Auf Initiative des europäischen Parlaments wurde die Summe von einer Milliarde Euro bereitgestellt.

Die Partnerschaft für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand muss auf drei Achsen entwickelt werden:

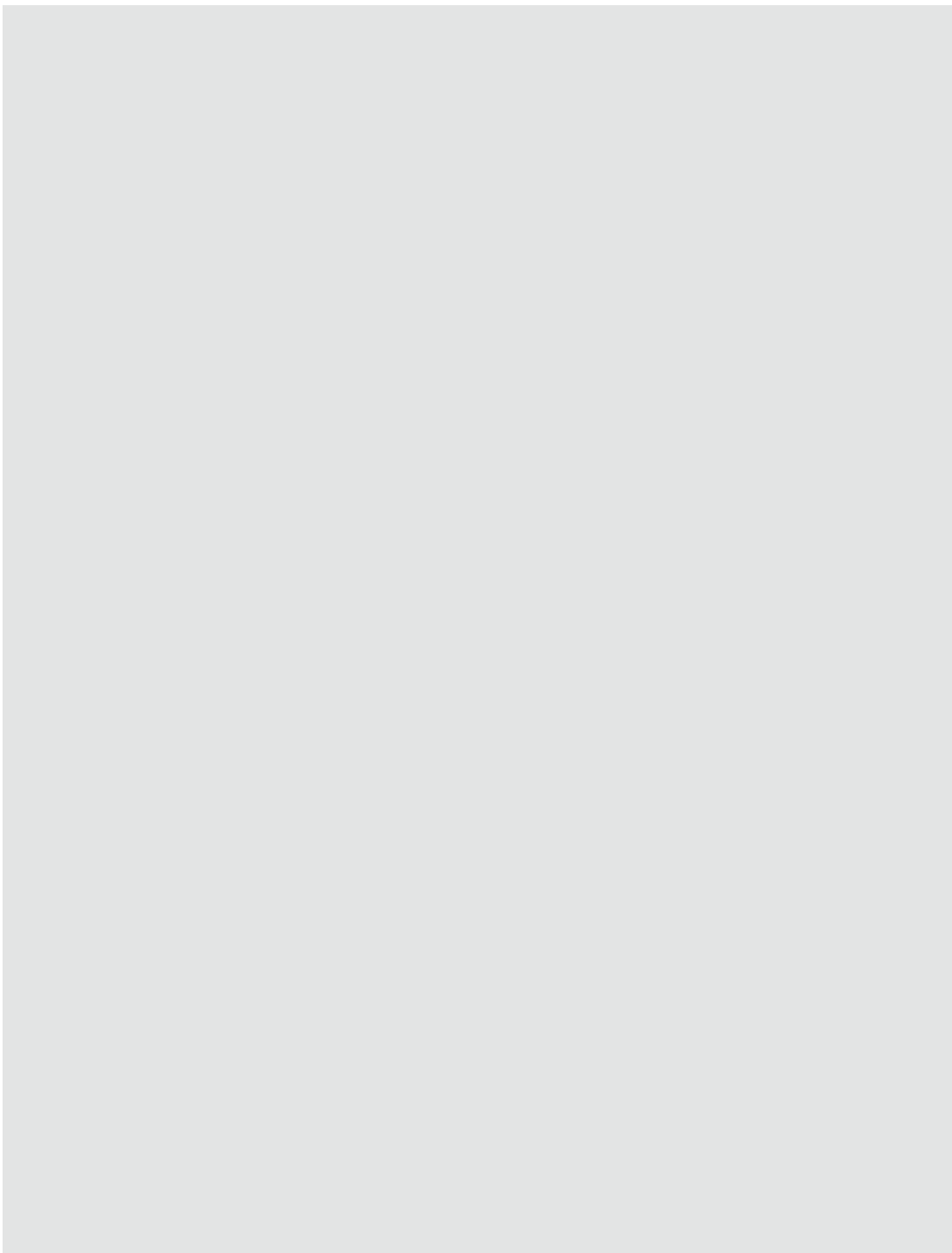
- zielorientierte Unterstützung von demokratischem Wandel und dem Aufbau von Institutionen mit besonderer Betonung der Menschenrechte, konstitutioneller und juristischer Reformen und dem Kampf gegen Korruption,
- enge Partnerschaft mit der Gesellschaft inklusive Unterstützung der zivilgesellschaftlichen Kräfte sowie bessere Möglichkeiten für zwischenmenschliche Kontakte besonders für die Jugend,
- Unterstützung der wirtschaftlichen Transformation.

Aus dem Englischen von Mirjam Schneider

Der Beitrag gründet auf einem Vortrag, den der Autor auf dem Symposium ‚The Mediterranean: Cultural Dialogue after the Arab Spring‘ (Barcelona, 28. Oktober 2011) gehalten hat. Die Tagung wurde vom Charlemagne Institute for European Studies (ICEE), der Universitat Internacional de Catalunya (UIC) und dem Institut für Auslandsbeziehungen e.V. (ifa), Stuttgart und Berlin, veranstaltet.

Marc Gafarot ist Journalist und politischer Kommentator und arbeitet für mehrere katalanische Zeitungen und Zeitschriften. Er war für das Medienunternehmen ‚Bloomberg LP‘ in London sowie in Lateinamerika für ‚Summit Communications‘ tätig sowie als parlamentarischer Berater für das Europa-Parlament in Brüssel und Straßburg.

⁸ Europäische Kommission: Investitionsförderung durch die Nachbarschaftsinvestitionsfazilität (NIF) (http://ec.europa.eu/europeaid/where/neighbourhood/regional-cooperation/irc/investment_de.htm).



„Europäische Mittelmeerpolitik“ – aus kritischer Perspektive

von François de Bernard (Toulouse/Paris)

Hinweis:

Seit langem bin ich gewohnt, Themen, die man mir nennt und anvertraut, so zu nehmen, wie man sie mir genannt hat, ohne die vorgeschlagene Formulierung zu diskutieren. Ich vertraue meinen Auftraggebern. Im vorliegenden Fall lautete mein Auftrag, das Thema „eine kritische Sicht auf die Mittelmeerpolitik Europas“ zu behandeln. Obwohl ich überhaupt nicht sicher bin, Sinn und Bedeutungsumfang des Begriffs „Mittelmeerpolitik Europas“ zu kennen, habe ich diesen Auftrag akzeptiert. Nur habe ich mir erlaubt, den Begriff in Anführungszeichen zu setzen und ihn in mit dem Zusatz „aus kritischer Perspektive“ zu verbinden.

Hat der Auftraggeber tatsächlich von einer „Mittelmeerpolitik Europas“ gesprochen?

Die „Mittelmeerpolitik Europas“ zu hinterfragen, heißt einerseits zu fragen, was sie ausmacht, was ihr Konsistenz, Homogenität, Harmonie geben könnte..., und andererseits, wenn man sie identifiziert und beschrieben hat, zu untersuchen, welchen Wert sie hat, und ob sie stichhaltig, genau, wirksam ist – all dies jeweils unter verschiedenen Gesichtspunkten.

Um zum Kern der Sache zu kommen: Es wäre verführerisch, sich insbesondere auf dem begrenzten Raum, der in einem Sammelband zur Verfügung steht, damit zufrieden zu geben zu beweisen, dass eine solche „Politik“ gar nicht existiert. Zahlreiche Argumente könnten eine solche Reduktion

rechtfertigen. Die allgemeine Zusammenhanglosigkeit dessen, was „auf europäischer Ebene“ (das heißt, auf der Ebene der Europäischen Union, der Kommission, des europäischen Parlaments, aber auch auf der Ebene der verschiedenen Mitgliedstaaten – vom Europarat und anderen Instanzen gar nicht erst zu reden) seit zwei oder drei Jahrzehnten tatsächlich praktiziert wird, vor allem das Chaos der fünf letzten Jahre (2008 bis 2012), würde dies rechtfertigen. Wenn man durchaus auch davon sprechen kann, dass der Ausdruck „Mittelmeerpolitik“ nur ein Oxymoron ist, ein innerer Widerspruch, wäre es tatsächlich bequem, an einer „europäischen Mittelmeerpolitik“, die nach einer noch nicht gefundenen Position sucht, überhaupt zu zweifeln.

Ich folge aber nicht der Versuchung, das Thema Mittelmeerpolitik auf diese Weise abzutun und schlage stattdessen vor, „so zu tun“, als gäbe es diese Politik, trotz der Schwierigkeit, ihr überzeugende Konturen zu verleihen, und trotz der theoretischen wie auch praktischen Probleme, die sie aufwirft. Ich werde so an die „europäische Mittelmeerpolitik“ herangehen, als ob sie ein identifizierbares und relativ einheitliches „Corpus“ wäre, trotz aller Flüchtigkeit, ihrer mangelnden Stabilität und ihrer Unzuverlässigkeit.

Warum diese Überlegungen, die wie eine Konzession an den politischen Diskurs und die medialen Verkürzungen aussehen könnten, die die Szene beherrschen? Ganz einfach, weil sich alles abspielt, „als ob“ es den Wunsch nach einer gemeinsamen Politik wirklich gäbe, der freilich, wenn es ihn denn gibt, ein unbeständiger, fragiler, wenig motivierter Wunsch ist, der auch nicht mit politischem Willen, mit Aussagekraft, noch auch mit der nötigen Entschlossenheit verbunden ist, eine solche Politik zu entwickeln und sie dann mittel- und langfristig „nachhaltig“¹ umzusetzen.

¹ Bei diesem Wort handelt es sich um eine geradezu obsessive Übereinkunft in einer Epoche, die darin ein magisches Gegenmittel gegen die Irrtümer der Vergangenheit sieht. Zum Ursprung vgl. den Brundtland-Report von 1987: „Our Common Future“.

Nachdem dies erst einmal festgehalten ist, sollte man nicht nur die Misserfolge und die Ungeschicklichkeiten nennen und brandmarken, die eingetreten beziehungsweise begangen worden sind, sondern man sollte sich auch fragen, welcher Art der ‚Wunsch‘ Europas nach einer gemeinsamen Politik ist (wenn es denn einen gibt), ob es überhaupt die Möglichkeit einer authentischen Politik gibt, und wenn ja, wie man sie ‚besser‘ machen könnte als die gegenwärtige.

Ich werde also im folgenden unterscheiden zwischen 1) dem, was als Ersatz für eine wirkliche Politik fungieren könnte, 2) den unterschiedlichen, disparaten und zusammenhanglosen Politiken, die von Ländern oder Gruppen von Ländern der EU praktiziert beziehungsweise einfach ausprobiert werden, 3) dem, was kommen könnte.

Das Webmuster einer ‚europäischen Mittelmeerpolitik‘ ist komplex und undeutlich

Was also wäre das Webmuster der – unauffindbaren – ‚europäischen Mittelmeerpolitik‘? Hypothetisch formuliert: Es ist aus ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Motiven bunt gewoben.

Bei den ‚guten Motiven‘² unterscheide ich fünf Schichten:

Die erste Schicht ist der Wille zu einer fortschreitenden, langfristigen ‚Angleichung‘ der politischen Systeme, der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, der Niveaus von Bildung und Ausbildung, der Lebensbedingungen. Angleichung auch bei der Durchsetzung des Rechtsstaats, eines freien Zugangs zu den Grundrechten und zum öffentlichen Gut... und zwar in allen Ländern des Mittelmeerraums,³ in Nord und Süd, Ost und West!

2 Sie finden sich insbesondere im europäischen Programm ‚Euro-Mediterranean Partnership (EUROMED)‘.

3 Der Begriff wird hier in einem konventionellen Sinn verwendet und umfasst die Länder der EU, die Türkei, den Maghreb und

Die zweite Schicht ist der Wille, auf eine befriedigende Weise und in gegenseitigem Einvernehmen die einseitigen ‚Wanderungsströme‘ so zu regulieren, dass sie für die betroffenen Länder weniger Chaos und Störung bedeuten.

Die dritte Schicht ist die ‚Förderung des Austauschs‘ auf allen Gebieten, in Handel, Industrie, in der Wissenschaft, im Bereich der Kultur, der Bildung, des Tourismus und anderen Bereichen.

Die vierte Schicht ist der Beitrag zur ‚Demokratisierung‘ und zur Förderung der Menschenrechte in der Rechtswirklichkeit derjenigen Länder des Mittelmeerraums, die im genannten Bereich, der seit 1948 für die Völkergemeinschaft als wesentlich betrachtet wird, keine oder nur ungenügende Fortschritte machen (oder wo sogar ein Rückschritt erfolgt).

Das fünfte ‚gute‘ Motiv ist der direkte und indirekte Beitrag zur Herstellung oder Festigung des Friedens in oder zwischen den betreffenden Ländern am Mittelmeer.

Bei ‚schlechten Motiven‘ kann man genauso viele ‚Fäden‘ erkennen, die in das Muster eingewoben sind:

Der erste dieser ‚Fäden‘, das sind die Interessen der Wirtschaft, der Industrie, der Finanzwelt; Interessen, die meist blind und kurzfristig sind. Motoren der Politik sind offensichtlich diese pragmatischen Interessen. Diese wirken sich aber auch auf den Sinn, die Ziele, die inhärente Qualität der Politik aus.

Der zweite ‚Faden‘, das sind vor allem die Interessen, die mit Erdöl und Energie zusammenhängen. Die Länder des ‚Nordufers‘ wollen diese Interessen nicht bedroht sehen, während sich einige Länder des Südufers ihrer Rolle als Lieferanten wohl bewusst sind.

Der dritte ‚Faden‘, das ist das gegenwärtig wachsende Bedürfnis nach einer Erweiterung der EU-Grenzen ‚nach Süden‘. Dafür gibt es ein ganzes

den Maschrek (also auch einige Bezeichnungen, die als solche umstritten sind).

Ensemble von Gründen, die sich wechselseitig ergänzen, wenn sie sich nicht ausschließen: zu wenige oder überhaupt nicht verfügbare Ressourcen, die demographische Entwicklung, „neue Märkte“, die Notwendigkeit, gegenüber anderen Mächten ein Gegengewicht zu schaffen...

Der vierte ‚Faden‘, das ist die Widersprüchlichkeit der Einstellung zu den bereits bei den ‚guten‘ Motiven genannten ‚Wanderungsströmen‘. Denn es geht ja nicht nur darum, diese Ströme im Sinne eines geopolitischen ‚fine tuning‘ zu ‚regulieren‘. Man muss auch in der öffentlichen Meinung einen Wechsel herbeiführen, in einer öffentlichen Meinung, die nach mehr als drei Jahrzehnten einer durch hohe Arbeitslosigkeit geprägten Krise immer noch keine politische und gesellschaftliche Antwort auf eine solche Erfahrung hat. Auch nachdem man ihr den Sündenbock, der an den internen Problemen der Länder des Nordufers schuld sein soll, zum Fraß vorgeworfen hat: den Einwanderer aus dem Süden, illegal oder nicht, gut integriert oder nicht, dem man aber auf alle Fälle unterstellt, ernstlich das ‚am Rande einer Implosion stehende Sozialsystem‘ des Nordens zu bedrohen...

Was den letzten und ältesten ‚Faden‘ des Webmusters betrifft, so ist dies nichts anderes als die Rückkehr der kolonialen und postkolonialen Verdrängung. Es geht dabei um die Entwicklung einer ‚Mittelmeerpolitik‘, die die Funktion hat, zugleich geschichtliche Aufarbeitung zu vermeiden, das heißt, kolonial bedingte Schulden anzuerkennen, Reue zu zeigen. Es geht aber auch darum, die Bedingungen für eine Politik wiederherzustellen, die zwar nicht die Bezeichnung ‚kolonial‘ tragen dürfte, die aber doch die wesentlichen Attribute, den Nutzen sowie auch ganz konkrete Vorteile im Sinne der Länder des Nordufers bewahren würde, die diese Politik anstreben...

Die Überschneidungen und das komplexe Gewebe der ‚guten‘ und der ‚schlechten‘ Motive, die im Gefüge dessen wirken, was man als tatsächliches Corpus einer ‚europäischen Mittelmeerpolitik‘ betrachten könnte, erklären zu einem großen Teil die zahlreichen Widersprüchlichkeiten dieser Politik, zu der man aber als Ganzes nicht steht.

Es ist wichtig hervorzuheben, dass diese oft sehr alten Widersprüchlichkeiten, seit dem Ereignis, das man als neue ‚schwerste Krise der Europäischen Union‘ bezeichnen könnte, nicht nur sichtbarer, sondern auch viel problematischer geworden sind. Diese Krise hat sich seit dem zweiten Halbjahr 2007 auf dem Feld einer Finanz- und Staatskrise entfaltet, die andere entscheidende Aspekte verdeckt hat: nämlich eine moralische, institutionelle und politische Krise, die inzwischen kein wesentliches Thema der europäischen Civitas ausgespart hat.

Die Widersprüche im Zentrum der ‚Mittelmeerpolitik Europas‘

Das ontologische Problem der ‚Mittelmeerpolitik Europas‘ ist, dass sie die beiden Säulen der aristotelischen Logik überhaupt nicht beachtet, nämlich den Satz vom Widerspruch, also der Nicht-Widersprüchlichkeit, und den Satz des ‚Ausgeschlossenen Dritten‘.⁴ Nun aber ist der rote Faden in dieser Politik, auf deren Webmuster ich aufmerksam gemacht habe, exakt die ständige Widersprüchlichkeit, eine Widersprüchlichkeit, die in unterschiedlichsten Nuancen durchdekliniert wird und von der man annehmen darf, dass sie die Ursache für alle Hindernisse ist, die einem wirklichen und ernsthaften Fortschritt in Richtung auf eine historische ‚Entente‘ oder ‚Allianz‘ der europäischen und der Mittelmeerländer entgegenstehen.⁵

Welches sind diese Widersprüchlichkeiten? Es wäre sehr anstrengend, ein systematisches und durchreflektiertes Inventar zu erstellen. Ich gebe mich damit zufrieden, einige emblematische Figuren zu entwerfen und diese zeitlich zu positionieren: 1) vor dem ‚Arabischen Frühling‘⁶, und 2) seit dem Beginn des ‚Arabischen Frühlings‘.

4 Vgl. Aristoteles: Metaphysik, Buch Gamma, Kap. 3, 1005b ff.

5 Das ist auch der Grund, warum die magisch-politische Anrufung einer ‚Union für das Mittelmeer‘ nur Papier und wirkungslos geblieben ist.

6 In Wirklichkeit hat die Bewegung, die in der blumigen Sprache der Journalisten so bezeichnet wird, früher, Ende Herbst 2010, begonnen und im Winter 2010/11 ihre Form angenommen.

Was die Zeit vor dem besagten ‚Arabischen Frühling‘ und des diesem vorangegangenen Jahrzehnts (seit 1997 ?)⁷ betrifft, so wird man sich wohl der Widersprüchlichkeiten erinnern, die sich im Schoß der europäischen Gesellschaft, aber auch zwischen Ländern der EU, ja sogar in der Kommission oder im Europäischen Parlament gezeigt haben, insbesondere in Bezug auf:

- den ‚Kampf der Kulturen‘, dann auf die ‚Allianz der Zivilisationen‘,⁸
- die Folgen des 11. September 2001 und den ‚Krieg gegen den Terrorismus‘ der Bush jr.-Administration,
- kulturelle Diversität und den interkulturellen Dialog,
- die nationalen und europäischen Debatten über Laizität und den islamischen Schleier,
- die neuen ‚Boatpeople‘ im Mittelmeer, also Migranten in Lebensgefahr,
- die Reisefreiheit im Rahmen der EU und den Schengen-Raum,
- die tatsächliche Freiheit des industriellen, wissenschaftlichen, kulturellen und universitären und anderer Formen des Austauschs,
- die Haltung, die man gegenüber autoritären Regimes des süd- und ostmediterranen Raums einnehmen soll.

Ohne ins Detail jeder dieser Problematiken einzutreten und der endlosen Kontroversen, die diese hervorgerufen haben – kann man daraus, wenn schon nicht einen gemeinsamen Nenner, so doch einige gemeinsame Charakteristika ableiten?

Eine etwas radikale, aber nicht karikierende Art, die Hauptwidersprüchlichkeit, die die ganze

‚europäische Mittelmeerpolitik‘ durchzieht, darzustellen, wäre es, wenn man ihr die Form des ‚Janus bifrons‘, des doppelköpfigen Gottes Janus gäbe. Dieser europäische Janus würde einerseits ein humanistisches und einladendes Gesicht zeigen (als braves Kind der Aufklärung von 1789, der Menschenrechtserklärung von 1848 und des Vertrags von Rom...), andererseits ein undurchdringliches und starres Gesicht, das zum Ausdruck bringt, dass jede Konzession gegenüber den Werten eines kosmopolitischen Humanismus nicht nur durch entsprechende unmittelbare Vorteile kompensiert werden, sondern auch als jederzeit reversibel betrachtet werden muss.

Man kann eine Genealogie dieser Themen entwerfen (Kampf oder Allianz, Terrorismus, kulturelle Diversität, Laizität, Schleier, Migranten, Schengen, Erleichterung des Austauschs, Haltung gegenüber autoritären Systemen...), die drei sowohl aufeinander folgende als auch gleichzeitige, sowohl räumlich als auch zeitlich zu verstehende Momente sichtbar macht, Momente, die alle Bestandteile für etwas sind, was man ‚europäische Widersprüchlichkeit als Norm‘ nennen könnte.

Diese drei Momente sind: 1) zunächst einmal eine Haltung, die wegen des Fehlens einer gemeinsamen Position nur die Haltung einer Mehrheit ist, nämlich einen europäischen Humanismus zu vertreten, der Menschenrechte, Demokratie und Frieden fördert; 2) dann folgt die Rückkehr zu einer vermeintlichen ‚Realpolitik‘, die im Namen eines als wichtiger betrachteten Konsens (inner-europäisch, im Verhältnis von Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika, im Sicherheitsrat...) eine Distanzierung von allen humanistischen Fortschritten fordert (also beispielsweise soll man ‚Präventivkriege‘ nicht grundsätzlich ablehnen, soll kulturelle Diversität nicht grundsätzlich fördern, soll von unbeschränkter Mobilität von Künstlern und Studenten Abstand nehmen); und schließlich 3) die Bestimmung eines ‚mittleren Wegs‘, der einer klaren und effizienten Position Europas ‚als Europa‘ jeden Kredit nimmt, sowie der Rückzug auf wachswenige Übereinkünfte, die niemanden zufrieden stellen, weder in den Ländern der

7 Man bringe den Bericht ‚Unsere kreative Vielfalt‘ der Unesco-„Weltkommission Kultur und Entwicklung“, der 1996 unter der Leitung des ehemaligen UN-Generalsekretärs Perez de Cuellar publiziert wurde, in Verbindung mit der Veröffentlichung von Samuel Huntingtons ‚The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order‘, ebenfalls 1996 (in Englisch, 1997 in Französisch, 1998 in Deutsch) und mit der ganzen Debatte, die auf diese beiden Veröffentlichungen gefolgt ist.

8 Zu diesem Thema lese man, mit Gewinn, den Artikel ‚Allianz der Zivilisationen‘ des spanischen Philosophen Reyes Mate im ‚Dictionnaire Critique des mondialisations‘ des GERM (<http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=2119&lan=DE>).

EU, noch in den anderen Ländern des Mittelmeerraums, und dabei den Strategien der einzigen wirklichen Großmächte, nämlich den Vereinigten Staaten, China und Russland, freie Bahn lassen.

Im Zusammenhang mit dieser freiwilligen Verstümmelung sollte man festhalten, dass auch vor dem so genannten ‚Arabischen Frühling‘ der Inhalt der ‚europäischen Mittelmeerpolitik‘ eine ziemlich perverse Form der ‚Arbeit am Negativen‘ war, ohne Auflösung ihrer Widersprüchlichkeit. Es war vorher schon eine ‚Politik‘, bei der die ‚gemeinsamen europäischen Errungenschaften‘ wie bei einem Palimpsest zugunsten einer Schrift ausgelöscht werden, die ein anderes Konzept repräsentiert, das den Werten wie dem Projekt Europa fremd ist.

Aber, wird man sagen, was hat sich denn seit dem Beginn des ‚Arabischen Frühlings‘ wenn schon nicht in der Form, dann vielleicht an der Basis geändert? Um darüber zu urteilen, müssen wir kurz die ‚europäische Politik‘ gegenüber einigen Ländern am Mittelmeer untersuchen, die aufgrund ihrer objektiven Lage in den Brennpunkt besonderer Aktualität geraten sind.

Fangen wir mit Griechenland an, das sich heute einer einzigartigen Situation stellen muss. Ohne dass hier auf die Faktoren einer noch schwelenden Krise eingegangen werden soll, so kann man doch sagen, dass deren Besonderheit vielleicht vor allem darin liegt, dass Griechenland von den anderen EU-Ländern ganz wie ein ‚Land des Südens‘ behandelt wird – als ob die Kluft zwischen Nord und Süd verlagert und das Gravitätszentrum der EU nach oben gewandert wäre, in die angelsächsische und protestantische Nordhälfte. Eine solche Behandlung ist aufschlussreich, denn sie setzt voraus, dass man glaubt, von einem Land des Südens und einem Land des Nordens offenbar nicht dasselbe Verhalten erwarten zu können und vor allem nicht die gleichen Tugenden!... Und dass der ‚Süden‘, sei es nun das afrikanische Ufer des Mittelmeers, sei es sein ‚europäisches‘ Ufer, wesentlich als eine separate, besondere Welt zu sehen ist!

Seit langem schon muss auch die Türkei einen Sonderstatus ertragen. Sie gilt schon seit Homer und Herodot⁹ nicht als europäisches Land, auch nicht als afrikanisches, und schließlich auch nicht als Land des Mittleren Ostens. Sie gilt als ein großes, irgendwie unauffindbares Land! Und dies trotz der Faustpfänder – Demokratie und Laizität – die sie seit mehr als einem Jahrhundert vermehrt hinterlegt hat. Aus der Sicht der Europäer in der EU hat sie nur Recht auf eine beispiellos sprunghafte und ungerechte Behandlung, die beständig schlechter geworden ist, seit die ‚Kandidatur‘ des Landes scheinbar auch offiziell auf unbestimmte Zeit abgewiesen worden ist.

Was Tunesien betrifft, so hatte es seit Bourguiba einen Sonderstatus; übrigens, als ob sein Nachfolger keinerlei bemerkenswerte Änderungen im System vollzogen hätte. Das Land stand seit den 50er-Jahren an der Spitze der Entwicklung zu einer gewissen Modernität und hatte den Weg zu weiteren bedeutenden Veränderungen geöffnet. Dennoch wurde es zum Opfer schlimmer Vertröstungen sowie der Feigheit und der Inkonsequenz seitens der EU als Ganzer wie auch seitens mehrerer ihrer Mitglieder, insbesondere Frankreichs, das sich gegenüber diesem ‚befreundeten‘ Land klar disqualifiziert hat.

Was nun Ägypten betrifft, dieses andere große Land, dessen mögliches Abkippen ins Chaos so viele Experten beunruhigt hat – wie hat man ihm bei seinem Wandel geholfen, wie hat man es begleitet, unterstützt? Da ist nur ein Nichts, nur ein eloquentes Sich-Fernhalten. Zwischen Zynismus und Unbeweglichkeit ist es manchmal schwierig zu unterscheiden, besonders wenn man dies nicht will – und man hat es eben nicht gewollt.

Libyen – ebenfalls ein gutes Beispiel. Seinen charismatischen Führer hat man mit allen Ehren empfangen, dann angeprangert, als ob man ihn nicht seit vier Jahrzehnten gekannt hätte. Armes Libyen,

9 Man lese in diesem Zusammenhang wieder einmal Herodots ‚Historien‘. Im Kapitel ‚Clio‘, § 4, heißt es: „(Die Perser) glauben, dass Asien, wie auch die barbarischen Völker, die es bewohnen, ihnen gehört. Europa und Griechenland aber betrachten sie als einen anderen Kontinent.“

von dem niemand weiß, wohin es sich entwickelt! Es ist ein Ort anstößigster Widersprüchlichkeit der Europäer. Man kann nicht behaupten, dass dies eine ‚Politik‘ war, es sei denn, man unterstellt, dass sie von grausamer Ironie inspiriert war.

Zu Syrien: Was soll man noch über den Schaden sagen, den die Gemeinschaft der europäischen Nationen diesem Land durch ihre Widersprüchlichkeiten seit mehr als einem halben Jahrhundert zufügt. Man hat unterstützt oder einfach die Augen geschlossen, wenn es galt, energisch zu handeln. Man hat Kompromisse gesucht, wo es galt, etwas zu verhindern. Und man hat sich wieder zurückgezogen, als das Massaker weiter ging. So hat man alles verloren: die Achtung der Zivilgesellschaft, das Vertrauen der ‚Alternativen‘, und so auch jeden Hebel, den man gegen das Regime einsetzen könnte. Mit einem Wort: ein großer politischer Erfolg für Europa!

Was das Israel/Palästina-Thema betrifft, was soll man noch sagen, was nicht schon gesagt worden ist und das nicht ein bisschen tiefer greift? Stellen wir aber dennoch zunächst fest, dass im Unterschied zu den vorangegangenen Jahren und Jahrzehnten diese Tragödie seit dem so genannten ‚Arabischen Frühling‘ vorläufig in den Hintergrund gestellt worden ist, etwa auf die Grenzlinie von Herbst und Winter 2010. Dies kann wegen der harten Konfrontation von Israel und dem Iran ganz sicher nicht andauern. Man muss aber wohl oder übel anmerken, dass sich die Europäer, nachdem sie sich bei den großen Auseinandersetzungen zwischen Palästinensern und Israelis stets ‚abwesend‘ gemeldet hatten – obwohl es so aussah, als seien sie sehr besorgt und betroffen – jetzt, nach dem ‚Arabischen Frühling‘, aus dem Konflikt ausgeschaltet haben, der seit langem die Region und die ganze Welt heimsucht.

Eine ‚Politik‘?

Wenn man an dem Kriterium festhält, dass sich eine Politik, die dieser Bezeichnung würdig ist, in erster Linie durch Kohärenz und Nachhaltigkeit auszeichnen muss, dann ist es schwierig, eine

Aktion oder ein Projekt ausfindig zu machen, das aus ‚Brüssel‘ oder ‚Straßburg‘ kommt und diese beiden Kriterien zufriedenstellend erfüllt. Von den Vorschlägen aus diesem oder jenem Mitgliedstaat, die dann von der Gemeinschaft der für das Abenteuer ‚Europa‘ engagierten Länder aufgegriffen und als ‚Mittelmeerpolitik‘ bezeichnet werden, wollen wir erst gar nicht reden.

In der Tat, eine ‚Politik‘, die im Wesentlichen aus Widersprüchlichkeit gewoben ist, kann nicht funktionieren und als echte Politik dienen. Nun aber ist dies die Situation, die seit einem Jahrzehnt herrscht und die sich seit fünf Jahren ständig verschlechtert.

Ich schlage also vor, dass man das Problem umgekehrt anfasst, und dass man sich, anstatt zu fragen, wie sich die ‚Mittelmeerpolitik Europas‘ rechtfertigen lässt, eher bemühen sollte, a posteriori, im Nachhinein, in den disparaten und inkohärenten Entscheidungen Europas einen Zusammenhang zu finden: So könnte man für eine künftige Politik neue Grundlagen finden. Eine solche Politik müsste den Umfang der kolonialen Schuld, die man in der Vergangenheit gemacht hat, genau so anerkennen wie auch eine Verantwortung für das lange Zögern und die Widersprüchlichkeiten der jüngsten Epoche, die Epoche sowohl der ‚Großen Krise‘, aus der wir immer noch nicht herausgekommen sind, als auch die Krise des so genannten ‚Arabischen Frühlings‘.

Aus dem Französischen von Bernd Thum

François de Bernard ist Gründungspräsident des GERM, des 1999 gegründeten ‚Groupe d’études et de recherches sur les mondialisations‘ – www.mondialisations.org. Er lehrt und forscht an der Abteilung Philosophie und am ‚Institut d’études européennes‘ der Universität Paris 8 – St. Denis und hat zahlreiche Bücher zu politisch-kulturellen und wirtschaftlichen Themen veröffentlicht. De Bernard ist Berater von Regierungen und multilateralen Organisationen sowie Berater für die Bereiche Finanzen und Unternehmensstrategien. An der Universität Paris 5 – René Descartes hat er früher auch internationales Finanzwesen gelehrt.









ARABISCHE REVOLUTIONEN

Die Zukunft Tunesiens – Demokratie, Theokratie oder Anarchie?

von Mohamed Haddad (Tunis)

Tunesien, ein kleines Land von 164.000 Quadratkilometern und ungefähr elf Millionen Einwohnern, ist seit Jahrhunderten zwischen seiner geographischen Nähe zu Europa und seiner kulturellen und spirituellen Neigung zur Levante (dem ‚Machrek‘ oder dem Nahen Osten) hin- und hergerissen. Man kann sogar von einer tunesischen Besonderheit sprechen, die aus dieser Situation resultiert. Der Aufbau Tunesiens seit dem 19. Jahrhundert vollzog sich vor dem Hintergrund der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen den beiden Bezugspunkten. Heute wird deutlich, dass diese Suche noch nicht zu Ende ist. Die ‚Revolution‘ vom 14. Januar 2011 hat auf drastische Weise eine negative Bilanz zu Tage gefördert, die lange von einem beruhigenden Diskurs übertüncht worden war, der die Einheit der Nation hervorhob und ausdrücklich dem Weg der Modernisierung verpflichtet war.

Die beiden Tunesien

Dem Beispiel des französischen Historikers Émile Poulat folgend, der eines seiner Bücher mit dem Titel ‚Der Krieg der beiden Frankreichs‘¹ versehen hat, spreche ich von den beiden Tunesien, die seit dem 19. Jahrhundert nur mühsam neben einander existierten, und deren Schwierigkeiten und komplexe Beziehungen mit den aktuellen Ereignissen ganz offensichtlich werden. Seit dem 19. Jahrhundert und bis zum Jahr 2010 hat es eine mehr oder

weniger stabile staatliche Ordnung verstanden, die Spannungen zwischen den beiden Tunesien aufzufangen. Diese Verwaltung wurde zunächst vom osmanischen Bey verkörpert, danach folgte das französische Protektorat (1881–1956) und, nach Ende der Kolonialzeit, die Republik. Es stimmt, dass diese Verwaltung oft autoritär war; sie hat manchmal auf gewaltsame Mittel zurückgegriffen, um ihre Gesetze durchzusetzen. Sie war immer näher am ‚modernen‘ als am ‚authentischen‘ Tunesien, wenn das zweite auch beweglicher und ‚umtriebiger‘ war.

Die ‚Revolution‘ hat diese Situation zum ersten Mal umgekehrt. Zum einen gibt es keine starke Macht mehr, und die beiden Tunesien sind sich selbst ausgeliefert. Zum zweiten ist die aus den Wahlen vom 23. Oktober 2011 hervorgegangene Regierung näher am ‚authentischen‘ als am ‚modernen‘ Tunesien. Natürlich steht der Ausgang noch nicht fest; die Wahlen bestanden darin, eine Verfassungsgebende Versammlung ins Leben zu rufen. Man muss die Parlamentswahlen abwarten, die gemäß der neuen Verfassung stattfinden werden, um zu sehen, ob die Tendenz sich festigt oder umkehrt. Momentan lassen sich drei Hauptszenarien für die Zukunft Tunesiens entwerfen:

1. Das optimistische Szenario geht von einem Volk aus, dem es trotz seiner Differenzen gelingt, eine Form des Zusammenlebens zwischen seinen beiden Hauptgruppierungen zu finden, die Widersprüchlichkeiten aushält und dafür einen starken, aber demokratischen Staat wiederbelebt, der dazu in der Lage ist, die Konflikte zwischen den beiden Parteien zu schlichten und dabei politische Stabilität, wirtschaftliches Wachstum, sozialen Zusammenhalt und individuelle Freiheiten gewährleistet.
2. Das mittlere Szenario entwirft ein Volk, das die Koexistenz seiner beiden Hauptgruppierungen um des sozialen Friedens willens akzeptiert, das sie aber nicht in ein einziges Gesellschaftsmodell integrieren noch einen starken Staat

¹ Poulat, Émile: *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris 1988.

begründen kann. Wir hätten damit einen ‚libanesischen Führungsstil‘. Der Staat wäre befriedet und nichtsdestotrotz zerbrechlich und instabil. Das Beispiel Libanon zeigt, dass ein Land in solch einer Situation jahrzehntelang existieren kann: ohne nationale Einheit, aber auch ohne Bürgerkrieg.

3. Das pessimistische Szenario schließlich zeigt ein Volk, das nicht dazu in der Lage ist, einen Kompromiss zwischen den beiden Hauptlagern zu schließen. Es könnte von autoritären Regimes, die aber schwach sind, geführt werden, möglicherweise hätten sie islamistische Tendenzen und wären abhängig von einem brodelnden Nahen Osten und den Einflüssen instabiler Nachbarländer (Libyen und Algerien).

Nur im Rahmen des ersten – optimistischen – Szenarios macht der Begriff ‚Revolution‘ für die Ereignisse von 2010 Sinn. Doch setzt dieses Szenario voraus, dass eine annehmbare Lösung für das berühmte Problem der Beziehung zwischen Religion und staatlichem Raum gefunden wird. Dieses Problem stellt den gordischen Knoten im Streit zwischen den beiden Tunesien dar. Das ‚moderne‘ Tunesien gibt der Freiheit gegenüber der Religion den Vorrang, ohne sie zu negieren. Es ruft zu einer Anpassung der Religion an den Fortschritt auf und versteht unter Religion das Geistige und die überzeitlichen Werte.

Das ‚authentische‘ Tunesien hingegen stellt die Religion über die Freiheit, indem es die Freiheit aus der Religion ableitet: Die Freiheit stelle kein Naturrecht und kein politisches Recht dar, sondern eine bewusste Wahl des Gläubigen, der sich Gott unterwirft und sein Gesetz anerkennt.²

² Diese Position wird von den Islamisten vertreten. Die Vorschläge der tunesischen islamistischen Partei, al-Nahda, liegen zur Zeit der Abfassung dieses Artikels noch nicht vor. Doch ist der Führer dieser Partei, Scheich Rached Ghanouchi, der Autor mehrerer Werke über das politische System, das er als konform mit der Lehre des Islam erachtet. Das wichtigste dieser Werke trägt den Titel, *al-hurriyat al-amma fi al-dawla al-islamiya* (‚Volksfreiheit unter einem islamischen Regime‘). Die Positionen in diesem Werk sind,

Das Gleiche gilt für den Begriff ‚demokratischer Wandel‘, der ebenfalls nur dem ersten Szenario zugeordnet werden kann. Denn das einzige Mittel, um eine autoritäre Regierung zu vermeiden, besteht darin, die beiden Wahlmöglichkeiten nicht zu einem absoluten Widerspruch, sondern zu einer politischen Opposition werden zu lassen. Es muss also ein sanfterer Ton angeschlagen werden; so sollte man bei Konflikten beispielsweise von einem ‚konservativen‘ und einem ‚progressiven‘ Pol anstatt von verfeindeten Lagern sprechen.

Über das Mittel des – friedlichen und geordneten – Regierungswechsels, das Errungenschaft und Essenz des demokratischen Systems darstellt, kann eine Gesellschaft die eine oder die andere Richtung wählen, ohne sich Bürgerkriege über vermeintlich unwandelbare Wahrheiten, zu denen sich die Menschen ausnahmslos bekennen müssen, zu liefern. Der demokratische Regierungswechsel kann sich nur über politisch geregelte Wahlen vollziehen. Deshalb darf der beispielhafte Erfolg der Wahlen vom 23. Oktober nicht die Tatsache verschleiern, dass die Erwartungen der Menschen sich nicht auf eine friedliche Übertragung der Macht beschränken, sondern dass es darum geht, einen demokratischen Wandel einzuleiten; es geht also nicht darum, die Regierung zu wechseln, sondern die Kultur und die politische Praxis zu ändern.

Zu Beginn seiner ‚Revolution‘ gab es ermutigende Zeichen in Tunesien. Heute ist man sich da nicht mehr so sicher. Vielleicht handelte es sich nur um ein Trugbild; blanker Optimismus ist nicht mehr angebracht, auch wenn noch nicht alle Hoffnung verloren ist.

verglichen mit den Positionen der Führer anderer islamistischer Parteien in der arabischen Welt, durchaus moderat. Beurteilt man sie aber hinsichtlich ihres Demokratie- und Menschenrechtsverständnisses nach einem übergeordneten globalen Standard, bleiben sie restriktiv. So akzeptiert Ghanouchi beispielsweise ein parlamentarisches System, fordert aber die Kontrolle durch eine übergeordnete Instanz von Theologen. Diese hätten das Recht, sich über die Kompatibilität der Gesetzgebung mit dem, was sie als ‚religiöse Empfehlungen‘ in Koran und Sunna (den Aussprüchen des Propheten) bezeichnen, zu äußern und bei Bedarf all das, was ihnen damit unvereinbar erscheint, als ungültig zu erklären.



Die Hoffnung bleibt

Warum war man zu Beginn so enthusiastisch?

- Weil die tunesische ‚Revolution‘ nicht das Werk irgendeiner politischen Partei oder einer bestimmten ideologischen Bewegung war. Sie erschien vielmehr wie eine breite Erhebung des Volkes, in der sich ganz unterschiedliche Bevölkerungsgruppen mit verschiedenen Ideen und sozialen Zugehörigkeiten zusammenfanden. Jeder Teilnehmer war durch seine eigenen Hoffnungen und Träume motiviert.
- Weil alle politischen Parteien in Tunesien vom diktatorischen System unterdrückt worden waren, inbegriffen und insbesondere die islamistische Partei. Keine Partei konnte deshalb die Revolution nur für sich selbst in Anspruch nehmen noch ihren Verlauf kontrollieren. Die Ergebnisse der Wahl vom 23. Oktober 2011 haben diese Tatsache bestätigt. Obwohl es die islamistische Partei ‚al-Nahda‘ auf 40 Prozent der Sitze in der Verfassungsgebenden Versammlung gebracht hat, so hat ihr doch nur einer von fünf wahlberechtigten Tunesiern seine Stimme gegeben.
- Weil die Verbundenheit der Tunesier mit der Religion zwar aufrichtig, aber gemäßigt ist. Selbst die ‚al-Nahda‘-Partei, die sich an der rigorosen Doktrin der ägyptischen Muslimbrüderschaft orientiert, hat sich einem tunesischen Islam, der nachsichtiger und toleranter ist, angepasst. In der unüberschaubaren Anzahl von Muslimbrüder-Bewegungen ist ‚al-Nahda‘ unbestreitbar die Partei, die gegenüber modernen Ideen und Lehren am offensten ist.
- Weil die tunesische Gesellschaft bereits einen grundlegenden Wandel erlebt (oder erlitten) hat, vor allem in den Bereichen Frauenemanzipation, Geburtenbeschränkung, flächendeckende Erziehung usw. Wenn sie heute dem Regime Bourguibas und der Verfassung von 1959 den Rücken

kehrt, kann sie doch die Konsequenzen dieser Transformationen nicht negieren, ganz im Gegenteil: Ihre Auswirkungen werden für mehrere Generationen spürbar bleiben. Tunesien scheint konsequenterweise in einigen Aspekten seiner ‚Modernität‘ unanfechtbar.

Zukunftssorgen

Warum ist man heute hinsichtlich der Zukunft weniger optimistisch?

- Weil Tunesien zwar die erste Revolution der arabischen Welt erlebt hat, schnell aber wieder eingeholt wurde von Ägypten, Libyen, dem Jemen und möglicherweise auch Syrien. Die tunesische Revolution ist abhängig von den Richtungen, die die anderen Revolutionen nehmen, sowie von den Wahlen, die sich in der arabischen Welt regelrecht überschlagen haben. So musste Marokko einen deutlichen Aufschwung der Islamisten zur Kenntnis nehmen, ohne überhaupt durch eine Revolution gegangen zu sein. Die ‚tunesische Besonderheit‘ ist in einem viel größeren geopolitischen Raum einfach untergegangen.
- Weil die tunesische Wirtschaft, eine Wirtschaft der Dienstleistung, anfällig ist und in großen Teilen von ihren Beziehungen zum Ausland abhängt. So basiert sie zu 80 Prozent auf dem Austausch mit Europa. Dieser ist aus zwei Gründen in Mitleidenschaft gezogen: Einmal sind wegen der Instabilität und der starken Vermehrung extremer religiöser Gruppierungen weniger Investitionen und der Rückgang des Tourismus zu verzeichnen. Ein zweiter Grund ist die Situation Europas selbst, das momentan die größte Wirtschaftskrise seit 1929 erleidet und dem für das gesamte Jahr 2012 eine Rezession vorhergesagt wird.
- Weil man heute den Druck von Ländern wie den USA und Qatar besser einschätzen kann, die vermutlich gerne gesehen hätten, dass Tunesien sich über vornehmlich islamische Finanzen in eine

Finanzplattform verwandelt, in eine Art Dubai Nordafrikas. Eine grundlegende Demokratisierung, die über verfahrenstechnische Aspekte und die Organisation von Wahlen hinausgeht, interessiert sie wenig. Das überrascht nicht, wenn man sich die ‚Demokratie‘ ansieht, die die Vereinigten Staaten von Amerika im Irak installiert haben, und wenn man sich ins Gedächtnis ruft, dass Qatar, das sich selbst die Rolle des Führers der arabischen Revolutionen zudedacht hat, von einer Familienmonarchie mittelalterlichen Zuschnitts regiert wird.

- Weil die Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation radikalen Ideologien Vorschub leistet. In diesem Zusammenhang ist die Arbeitslosigkeit aufschlussreich: Das alte Regime brachte es in zwei Jahrzehnten auf 500.000 Arbeitslose, trotz einer durchschnittlichen Wachstumsrate von etwa fünf Prozent. Die Arbeitslosigkeit ist in die Höhe geklettert. Die Unfähigkeit des alten Regimes, dieser Plage die Stirn zu bieten, war ein entscheidender Auslöser für die Revolution. Ein Jahr nach dem Sturz des Regimes überschreitet die Zahl der Arbeitslosen die 800.000er-Marke; Experten sagen eine Arbeitslosenzahl von mehr als einer Million für die Zeit in einem Jahr, also zwei Jahre nach der Revolution, voraus. Eine Wachstumsrate von acht Prozent, die in der Euphorie der Revolution in Reichweite erschien und die unabdingbar ist, um die Arbeitslosigkeit einzudämmen, gleicht heute eher einem Märchen als einer ernsthaft in Erwägung zu ziehenden Wirtschaftsprognose.
- Weil die islamistische Partei ‚al-Nahda‘ in ihrem Wahlkampf zunächst zwar beruhigende und ‚modern‘ klingende Reden geschwungen und den Eindruck erweckt hat, über ein politisches und wirtschaftliches Programm zu verfügen. Sobald sie aber an der Macht war, hat sich gezeigt, dass ihre Positionen auf beunruhigende Weise widersprüchlich sind und dass ihre Verwaltung ganz offensichtlich unfähig ist. Sie führen jetzt doppelzüngige Reden, während man sie in ihrer

Wahlkampagne noch für integer hielt. Diese Doppelbödigkeit ist schwer zu erklären: Ist sie das Ergebnis eines fundamentalen Zwists in der Partei, oder einfach eine Taktik, um die wahren Absichten zu verschleiern? Was es auch sein mag: Es ist immer schwierig, ein Abkommen mit einem Partner zu schließen, der keine klare Stellung zu den größten Problemen der Gesellschaft nehmen kann oder es nicht wagt.

Entwickelt sich Tunesien also in Richtung Demokratie, Theokratie oder Anarchie? Es ist augenscheinlich unmöglich, diese Frage momentan endgültig zu beantworten. Eins ist sicher: Von der zu Beginn der ‚Revolution‘ verspürten Euphorie ist man weit entfernt. Die Protagonisten scheinen nicht mehr bereit, sich auf einer gemeinsamen sozialen Plattform zu treffen. Das Theater rund um die Wahl, das eigentlich dazu gedacht war, sie in diese Richtung zu lenken, hat sie nur noch mehr auseinander gebracht. Neue, viel radikalere politische Kräfte mischen sich heute in die politischen Debatten und den öffentlichen Raum, manchmal mit Gewalt, wie etwa die Bewegung der Salafisten. Die Sozialen Netzwerke, wie etwa Facebook, die bei den Volkserhebungen und den Protesten eine entscheidende Rolle gespielt haben, spielen heute noch eine genau so große, aber verhängnisvolle Rolle beim Zusammenbruch des sozialen Zusammenhalts.

Dementsprechend wird der Weg länger sein als vorhergesehen. Selbst im Fall, dass die Verfassungsgebende Versammlung die neue Verfassung in der einjährigen Frist, die ihr gewährt wurde, akzeptierte, würde sich diese Verfassung vermutlich darauf beschränken, einige allgemeine Ordnungsprinzipien in vielfältig interpretierbaren Formulierungen vorzulegen. Der Verfassungstext wird nicht in der Lage sein, das Projekt der tunesischen Gesellschaft für die nächsten Generationen zu regeln. Doch hätte Tunesien ein gutes Beispiel für einen demokratischen Wandel abgeben und die anderen arabischen Revolutionen damit inspirieren können.





Was tun?

Die Frage stellt sich von neuem: Was lässt sich in der momentanen Sackgasse tun, um Tunesien dabei zu helfen, sich in Richtung einer gemäßigten Politik und Offenheit zu bewegen? Einige Baustellen sollten dabei zuerst in Angriff genommen werden:

- Die legitime Teilung der Gesellschaft in einen ‚konservativen‘ und einen ‚progressiven‘ Block sollte ihre Entsprechung in einem genauso fairen politischen Gestus finden. Es ist deshalb zwingend notwendig, dass eine verbindende Partei entsteht, die den Gegenpol mit einbezieht, anstatt ihn den unzähligen Parteien zu überlassen, die sich gegenseitig schwächen.
- Die extreme Polarisierung bezüglich der Religionsfrage sollte abgeschwächt werden, indem gemäßigte Diskurse geführt und die öffentlichen Debatten auf Themen gelenkt werden, die dem Leben der Menschen näher stehen, wie beispielsweise Arbeitslosigkeit, Armut, Gesundheitspolitik usw.
- Die Zivilgesellschaft muss für die politischen Parteien eine größere Rolle spielen und sich dagegen verwehren, nur als Projektionsfläche für ihre jeweilige Partei zu dienen. Es ist ihre Aufgabe, Kontakte zu erleichtern, den Austausch zwischen den Gemäßigten der unterschiedlichen Gruppierungen zu fördern und dabei die Fanatiker zu isolieren, die weder an Demokratie noch an sozialen Frieden glauben.

Der Preis des Scheiterns

Ein schmachvolles Scheitern Tunesiens wäre nicht nur für die Tunesier, sondern auch für ihre Nachbarn schädlich. Zum einen würden die Nachbarn den Schicksalsschlag Tunesiens mit voller Wucht abbekommen. Weil die tunesische Revolution die erste war und weil sie andere Revolutionen inspirierte beziehungsweise die Wahl anderer arabischer Länder beeinflusste, ist es sehr wahrscheinlich, dass ihr Misslingen den Wiederanstieg von Konservatismus und Autoritarismus in den Ländern auslösen würde, die sich bislang geweigert haben, sich auf den Weg der Reformen zu begeben und sich dabei so die Gewalttätigkeit von Revolutionen erspart haben.

In anderen Ländern könnten die Revolutionen eskalieren. Es muss betont werden, dass die tunesische Situation trotz aller Unwägbarkeiten wegen des Pazifismus seines Volkes, der Kraft der Zivilgesellschaft und der gemäßigten Ausrichtung der Islamisten immer noch die am meisten ermutigende Situation in der arabischen Welt darstellt. Das Scheitern würde die anderen ‚Revolutionen‘ zu noch mehr revolutionärer Radikalität antreiben. Man würde riskieren, noch rigidere islamistische Regimes zu haben, die sich wenig um die Rechte von Minderheiten kümmern und die das Scheitern ihrer Politik mit religiösen Geboten und nationalistischen Parolen verschleiern.

Zudem wäre Europa mit einer Migrationswelle ohnegleichen konfrontiert. Man erinnere sich an die Tausenden Tunesier, die sich auf Flüchtlingsbooten gedrängt haben, um die Küsten Italiens zu erreichen. Das Symptom von Lampedusa könnte sich, um Vielfaches gesteigert, wiederholen und diesmal dauerhaft werden. Die wenigen Kilometer, die Tunesien von Italien trennen, können die Jugendlichen nicht aufhalten, zumal nicht solche, bei denen jegliche Hoffnung vernichtet wurde. Europa wird seine Mühe haben, seine Tore vor den Frauen, den Minderheiten, den Intellektuellen und

Künstlern zu verschließen, die bei einer radikalen Islamisierung ihres Landes kommen werden, um Zuflucht zu suchen. Europa würde auch in Verlegenheit geraten, weil es über Jahrzehnte hinweg politischen Islamisten Asyl gewährt hat, die von seiner Gastfreundschaft profitiert haben, um ihren Gegenschlag vorzubereiten und ihre Machtergreifung zu organisieren.

Außerdem würden die Konflikte, die das Mittelmeer seit Jahrzehnten zerreißen, durch eine verstärkt kriegerische Politik verschärft, die einerseits Ausdruck eines revolutionären Radikalismus, andererseits einer Verlagerung innerer Konflikte nach außen ist. Denn die revolutionären Regimes, denen es nicht gelingt, die Erwartungen ihrer Bürger zufrieden zu stellen oder ihre Versprechen zu erfüllen, trachten immer danach, ihr Scheitern durch das Schüren von kriegerischer Politik gegenüber dem Ausland zu kaschieren.

Zudem ist Europa für den Bezug eines Teils seiner Energie vom südlichen Mittelmeer abhängig. Bei einer Verschlimmerung der Situation in Tunesien oder Nordafrika wäre die Versorgung mit Gas und Erdöl extrem erschwert. Zudem wären die europäischen Investitionen vor Ort betroffen, was sich auf die Wirtschaftskrise und Unsicherheit der Euro-Zone nur negativ auswirken kann.

Und letztlich hätte eine Radikalisierung des Islamismus Rückwirkungen auf die europäischen Muslime. Da sie aus den entsprechenden Ländern unterstützt werden, würden die islamischen Gruppierungen einen radikaleren Ton anschlagen und aggressivere Forderungen stellen. Die Frage nach der Identität wäre immer stärker von der Religion bestimmt. Die extreme Rechte in Europa würde diese Lage ausnutzen, um mehr Wählerstimmen zu mobilisieren. Man sieht, dass Europa – in der Zange des Migrationsdrucks auf der einen und der Radikalisierung eines Teils seiner Einwohner auf der anderen Seite – gezwungen wäre, sein demokratisches Modell und seine Freiheiten in Richtung größerer Restriktion zu korrigieren.

Fazit

Zu Beginn hat die revolutionäre Inbrunst der Araber neue Hoffnung auf eine Annäherung der beiden Ufer des Mittelmeers geschürt, indem sie die These einer arabischen Ausnahme in Sachen Demokratie zu widerlegen schien. Es ist immer noch erlaubt zu hoffen, dass sich Europa und die arabische wie auch die islamische Welt – von der Türkei bis nach Marokko – um ein demokratisches Ideal herum treffen können, bei dem lokalen Besonderheiten Rechnung getragen wird. Dennoch könnte ebendiese revolutionäre Inbrunst die beiden Ufer des Mittelmeers auch noch weiter voneinander entfernen und die historischen Bande zerreißen. Wirtschaftlicher und kultureller Austausch kämen zum Erliegen, und das Mittelmeer hörte auf, Brücke zwischen zwei Zivilisationen zu sein, denen es gelungen ist, über Jahrhunderte hinweg schlecht und recht mit einander zu leben. Daher betrifft das Schicksal Tunesiens nicht nur die Tunesier. Die gesamte Region steht auf dem Spiel. Alles wird in den wenigen Jahren, in denen wir leben, entschieden. Wir müssen in Gemeinschaft und einander ergänzend handeln, bevor es zu spät ist.

Aus dem Französischen von Mirjam Schneider

Mohamed Haddad ist Professor und Inhaber des Unesco-Lehrstuhls für Vergleichende Religionswissenschaft an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität La Manouba/Tunis. Promoviert wurde er von der Pariser Sorbonne in Arabistik und Islamwissenschaft. Seine Forschungsinteressen sind unter anderem die Beziehungen zwischen der arabischen Welt und dem Westen, islamisches Erbe und Moderne, der Reformdiskurs im Islam u.a. Mohamed Haddad ist Gründungspräsident des ‚Observatoire Arabe des Religions et des Libertés‘. Außerdem ist er Vize-Präsident der Stiftung ‚Wissensraum Europa-Mittelmeer (WEM)‘. Für ‚Al-Hayat‘ (London), eine der großen arabischsprachigen Tageszeitungen, ist er publizistisch tätig.

Arbeiterproteste im ‚Arabischen Frühling‘

von Mohammed Elrazzaz (Barcelona/Kairo)

Wie stellen Sie sich vor, dass ich meinen Lebensunterhalt verdienen soll? – Die letzten Worte des tunesischen Straßenhändlers Mohammed Bouazizi, bevor er sich im Dezember 2010 selbst in Brand setzte.

Jahrzehntelang haben arabische und internationale Beobachter das mögliche Szenario einer Revolution in der arabischen Welt unterschätzt. Sie gingen davon aus, dass es sich im Falle einer Revolution um eine chaotische Revolution handeln würde, hervorgebracht und genährt durch die weit auseinander klaffenden Unterschiede zwischen den Klassen, die enormen Vermögensunterschiede und die wachsende Armut. Sie hatten sich offenbar geirrt – so schien es zumindest, als die internationalen Medien überall junge, gut ausgebildete arabische Blogger und Internetaktivisten an vorderster Front der Aufstände zeigten, um in Verbindung mit den Sozialen Netzwerken, die man euphorisch als ‚revolutionäre‘ Instrumente bezeichnete, diktatorische Regimes zu stürzen. Ein gutes Beispiel ist die ‚Jugendbewegung des 6. April‘ in Ägypten, die als online-Bewegung begann und als wichtiger Motor der Revolution bejubelt wurde. Niemand schien sich daran zu erinnern, dass diese Bewegung ursprünglich aus Solidarität mit den Arbeitern der Stadt Mahalla Al-Kubra ins Leben gerufen worden war, die am 6. April 2008 zum Generalstreik aufgerufen hatten. Es handelte sich um eine Bewegung, die von den Aktivitäten der Arbeiter inspiriert war.

Schon vor den Ereignissen in Ägypten feierten Beobachter auf der ganzen Welt die tunesische Revolution als den Tropfen, der überall in der arabischen Welt das Fass zum Überlaufen gebracht hat.

Auch in diesem Fall schien sich niemand daran zu erinnern, dass die Geburtswehen der Revolution, sei es in Tunesien oder in Ägypten, zuerst in den Streiks unzufriedener Arbeiter zum Ausdruck kamen, die unter unerträglichen Arbeitsbedingungen litten, wie auch in Initiativen arbeitsloser junger Menschen, die Arbeit forderten, um ihre Familien ernähren zu können.

In Tunesien hat sich Mohammed Bouazizi am 17. Dezember 2010 selbst verbrannt, um gegen die Konfiszierung seiner Habseligkeiten, die Beleidigungen durch die örtliche Polizei sowie die Weigerung des Bürgermeisters zu protestieren, ihn zu treffen. Seine Stadt, Sidi Bouzid, wurde unmittelbar Zeuge von Protestmärschen, die so ansteckend wirkten, dass auch Tunesier in anderen Städten aus Ärger über das doppelte Übel, das der Wirtschaft zu schaffen machte, auf die Straße gingen: nämlich hohe Arbeitslosigkeit und hohe Inflation. Jahre früher war dasselbe Land vom damaligen französischen Präsidenten Nicolas Sarkozy als Modell für wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt bejubelt worden, dem die anderen arabischen Länder nachzueifern sollten.

In Ägypten drang der Ruf der Arbeiter von Mahalla Al-Kubra nach einem Generalstreik im Jahr 2008 bald über die Grenzen dieser Stadt hinaus und fand im ganzen Land sein Echo. Dem Versuch, den Streik durchzusetzen und den damit einhergehenden Demonstrationen wurde mit polizeilicher Brutalität begegnet, wobei zwei Personen getötet und der Rest eingeschüchtert wurde, mit der Absicht, weiteren ‚zivilen Ungehorsam‘ zu verhindern. Ein zeretztes Bild von Mubarak wurde zur Metapher für den Einsturz der Mauer aus Angst, die das Land unterdrückte.

Bouazizi war der erste in einer langen Reihe von Arabern, die sich selbst aufgrund von Arbeitslosigkeit oder unfairen Arbeitsbedingungen verbrannten. Von Marokko und Algerien bis hin nach Saudi Arabien (wo man bis dato einen solchen Fall nicht kannte) stieg die Zahl derer an, die diesen Schritt gingen.

Ägypten, eine Fallstudie

Anstatt sie (die streikenden Arbeiter) durch Wasserwerfer zu zerstreuen, sollte man mit scharfer Munition auf sie schießen! – Hassan Nashaat El-Qassas, Parlamentsmitglied, gegenüber dem Innenminister auf einer Parlamentssitzung 2010

Seit ihrer Gründung 1957 war der ägyptische Gewerkschaftsverband ‚Egyptian Trade Union Federation (ETUF)‘ eine staatlich kontrollierte Marionetteneinrichtung, die den Interessen des Regimes diente, indem sie die Vertretung der Arbeiter monopolisierte und jeden Versuch eines Streiks oder Protestes unterdrückte. So war es nicht überraschend, dass dieses Gebilde während der Revolution aufgelöst wurde.

Obwohl in Folge der Revolution von 1952 den Arbeitern und Bauern 50 Prozent der Parlamentssitze gesetzlich zugeteilt worden waren, erlitten die Arbeiter anschließend einen Schlag nach dem anderen, und alle Privilegien, die das Nasser-Regime ihnen gewährt hatte, waren im Zuge von Sadats ‚Politik der offenen Tür‘ in den 70er-Jahren gemindert worden, bevor sie schließlich auf die 50 Prozent von der Regierung kontrollierte Repräsentanz im Parlament beschränkt wurden.

Zwischen 1991 und 2009 wurden über 400 Unternehmen des öffentlichen Sektors im Rahmen eines eifrigen Privatisierungsprogramms verkauft, das weit von jeglicher Seriosität entfernt war. Geplant war zunächst, nur Unternehmen mit Verlust zu verkaufen, dann folgten alle Unternehmen, schließlich die Beteiligung des öffentlichen Sektors an allen Gemeinschaftsunternehmen. Es musste etwas geschehen mit den Hunderttausenden von Angestellten, und so wurden rund 500.000 von ihnen nach einem Plan, den die Regierung ausgeheckt hatte und der von ihren Handlangern, den Führungspersonlichkeiten der ETUF, abgesegnet war, in den Vorruhestand gezwungen.

Die neoliberale Regierung Ahmed Nazifs brachte viele bekannte Geschäftsleute in die entsprechenden Positionen, alle handverlesen von Gamal, dem Sohn des Präsidenten Mubarak. Momentan sind die meisten von ihnen wegen Korruptionsvorwürfen im Gefängnis, andere auf der Flucht. Der Interessenkonflikt, dem sie durch ihren Aufstieg in die machtvollen Posten unterworfen wurden, erfasste schließlich auch die Aufsichtsräte von Unternehmen, zum Beispiel in der Fertigungsindustrie, wo mit der Regierung verbündete Industriemagnaten dominierende Positionen innehatten, die sich als unangreifbar erwiesen.

Nach Joel Beinin, Professor für Geschichte des Mittleren Ostens in Stanford und Hauptautor eines Berichts über die Arbeiterbewegung Ägyptens, haben „1,7 Millionen Arbeiter zwischen 2004 und 2008 rund 1.900 Proteste organisiert“. Größtenteils forderten sie bessere Bezahlung und bessere Arbeitsbedingungen. Die Strategie der Regierung, sie in den Griff zu bekommen, war zweigleisig: Zum einen sollte verhindert werden, dass die Proteste strategisch wichtige Sektoren in Mitleidenenschaft zogen, zum anderen sollte sichergestellt werden, dass die Proteste nicht politisch waren. Ersteres wurde durch den vielgefürchteten Arm der Staatssicherheit gewährleistet, verbunden mit Parolen wie ‚Null Toleranz‘ gegen jeglichen Versuch, die ‚Sicherheit der Nation zu destabilisieren‘. Letzteres wurde durch das Fernhalten der Arbeiter von den aktiven Teilen der politischen Opposition erreicht. Zwischen 2008 und 2010 begannen allerdings die Verhältnisse außer Kontrolle zu geraten, als die Proteste massiver wurden und die Sozialen Netzwerke Nachrichten und Bilder verbreiteten, die für das staatlich kontrollierte Fernsehen und seine offiziellen Meldungen eine massive Herausforderung darstellten. Dann kam der Tag X, die ägyptische Revolution: Am 9. Februar 2011 beteiligten sich Hunderttausende von Arbeitern an den friedlichen Protesten, die sofort mit neuer Kraft aufflammten.







Die Arbeiter-Revolution

Agitatoren und Provokateure der Arbeiter-Streiks verletzen die Lehren Gottes. – Ali Goma'a, der Großmufti von Ägypten, April 2011

Die altbewährten Methoden, um Arbeiterbewegungen zu unterdrücken, funktionierten während der Revolution nicht. Alle strategisch wichtigen Sektoren wurden nach und nach von der Revolution erfasst, die alten Institutionen stark angeschlagen angesichts der sich fiebergleich ausbreitenden Streiks und Sit-Ins in einem Land, in dem 40 Prozent der Bevölkerung unter der Armutsgrenze leben. Kairo stand damit nicht mehr alleine, da sich Ismailia, Damanhur, Tanta, Kafr El-Dawwar, Kafr El-Zayyat und andere Städte unmittelbar anschlossen. Der Suez-Kanal (die wichtigste strategische Grenzlinie für die ägyptische Regierung) bildete keine Ausnahme, dort gingen 6.000 Arbeiter in Streik. Um die Entwicklung zu forcieren, steigerten sich die Slogans der Arbeiter jetzt von der traditionellen Forderung nach Anhebung der Gehälter zur Forderung, korrupte Firmenchefs zu entlassen und einzusperren, und sie schlossen sich der Forderung „erhal“, das heißt „geh!“ an, die immer lauter an Präsident Husni Mubarak gerichtet wurde.

Mubarak ging, aber die Streiks waren damit nicht beendet. Die Arbeiter hatten erkannt, dass es sich jetzt um eine einmalige Gelegenheit handelte, ihre Forderungen durchzusetzen. Der ‚Oberste Rat der Streitkräfte‘ (Supreme Council of the Armed Forces, SCAF⁴), der jetzt die Verantwortung trug, deutete die Angelegenheit als Bedrohung und sprach die Protestierenden in einem Ton an, der die Eskalation förderte. Zunächst rief er zur Beendigung des Streiks auf. Anschließend wurde sowohl vom SCAF als auch im staatlichen Fernsehen das Vokabular gewechselt, indem die Arbeiterproteste nun als ‚egoistisch‘ und ‚eigennützig‘ klassifiziert wurden.

Der SCAF zögerte dann auch nicht, die Proteste als illegitim zu bezeichnen, da sie einer bereits bröckelnden Wirtschaft weiteren Schaden zufügten, während Finanzminister Samir Radwan den

erlittenen Schaden während der 18 Revolutionstage folgendermaßen zusammen fasste:

13 Milliarden US-Dollar Verlust an der Aktienbörse, 1,2 Millionen Touristen, die das Land meiden sowie eine Minderung der Wachstumsrate des Bruttoinlandsprodukts um 3,4 bis 6 Prozent.

Plötzlich wurden die Arbeiter dämonisiert, und einige Personen des öffentlichen Lebens sowie Meinungsführer bezichtigten sie sogar der Konspiration mit den Resten der früheren Nationaldemokratischen Partei (NDP), um Chaos zu verbreiten. Die öffentliche Meinung spaltete sich in der Frage, ob die Arbeiter rechtmäßig, das heißt auch, nach dem Gesetz handelten oder ob sie eine kontraproduktive Bewegung bildeten. Die Übergangsregierung ließ dabei keinen Zweifel zu: Im März 2011 erließ sie ein Gesetz, das jegliche Aktivität (Protest, Sit-In oder Streik) verbot, die die Wirtschaft in Mitleidenschaft ziehen könnte. Die religiösen Führer beeilten sich, diese Rechtsetzung abzusegnen.

Das beendete die Streiks jedoch nicht. Massive Arbeiterproteste am 1. Mai, dem Tag der Arbeit, brachten die Forderungen der Arbeiter wieder zur Sprache. Diese Forderungen bezogen sich auf:

- die Festsetzung eines Mindestlohns von 1.200 ägyptischen Pfund (rund 149 Euro),
- die Entlassung und Inhaftierung korrupter Führungskräfte und Direktoren,
- die Verbesserung der Verträge von rund drei Millionen Arbeitern mit Zeitverträgen ohne Sozialleistungen,
- eine Änderung der Gesetzgebung hin zur Erlaubnis zu streiken und unabhängige Gewerkschaften zu gründen. Geschätzt wird, dass nach Mubarak's Rücktritt mehr als 150 solcher Gewerkschaften gegründet wurden.

Andere, manchmal fragwürdige Forderungen betrafen den Wiederaufbau und die Freigabe einiger angeschlagener Fabriken und Unternehmen, die Verstaatlichung einiger zuvor privatisierter Unternehmen sowie Kompensationszahlungen an alle Arbeiter, die willkürlich entlassen worden waren. Im Juni ereigneten sich neue Arbeiterproteste mit Streiks in ganz Ägypten, der krönende Sieg kam schließlich im Oktober, als die Regierung den finanziellen

Forderungen von 62.000 Arbeitern im Textilsektor entgegenkommen musste, bevor diese einen landesweiten Streik ausriefen.

Ein weiterer Sieg erfolgte im November, als es den Arbeitern und zivilen Aktivisten der Hafenstadt Damiette nach Zusammenstoßen mit den Sicherheitskräften gelang, die Regierung zu veranlassen, die Düngemittelfabrik MOPCO-Agrium zu schließen. Die Umweltverschmutzung durch diese Fabrik und die damit verbundenen Gesundheitsrisiken hatten bereits jahrelang für gewaltsame Zusammenstöße gesorgt. Plänen, die Fabrik von Damiette weg zu verlagern, wurde in potenziellen neuen Zielregionen wie Suez mit lauter Ablehnung und vergleichbaren Demonstrationen begegnet.

Die bisherigen Erfolge für die Arbeiter sind bedeutend: Die ETUF wurde aufgelöst und über 150 unabhängige Gewerkschaften wurden gebildet; ein Gesetz über den Mindestlohn ist in Vorbereitung, und die Belange der Arbeiter können nie mehr auf die leichte Schulter genommen werden (die Arbeiterschaft in Ägypten wird auf 26,7 Millionen Menschen oder 33 Prozent der Bevölkerung geschätzt). Allerdings zeichnen sich weitere Herausforderungen ab. So hat die Regierung angesichts des momentanen Haushaltsdefizits (28 Prozent aller Ausgaben im Juli 2011) und der hohen Arbeitslosenzahlen (11,9 Prozent) nur einem Mindestlohn von 700 ägyptischen Pfund (anstelle der geforderten 1.200) zugestimmt. Andere Leistungen müssen noch diskutiert werden. Noch ist nicht viel geschehen, um Themen wie beispielsweise die Kinderarbeit anzugehen (1,6 Millionen Kinder zwischen fünf und 17 Jahren sind davon betroffen).

Erwartungen an Europa

Bis vor kurzem waren es die EU-Mitgliedstaaten, die sehr starken Druck auf die Delegationen der Europäischen Kommission ausgeübt haben, ihre Nase nicht zu tief in politische Fragen zu stecken. Vor allem, wenn es zum Dialog mit zivilgesellschaftlichen Akteuren kam. – Michael Emerson, Centre for European Policy Studies, Brüssel

Investitionen durch europäische Stiftungen, Banken und Kapitalgesellschaften waren unmissverständlich motiviert durch ein Interesse nicht nur an arabischem Öl und Gas, sondern auch an billiger arabischer Arbeit und lockeren Umweltbestimmungen. Der wirtschaftliche ‚Deal‘ glich dem politischen: Solange die Regimes den Unternehmen, die Fabriken errichteten, investorische Vergünstigungen garantierten, wurden die Investitionen getätigt, ohne dass Fragen nach Arbeitsbedingungen, Kinderarbeit, Mindestlohn, giftigem Abfall oder Umweltverschmutzung und so weiter gestellt wurden. Vergünstigung und Stabilität sind zwei magische Begriffe für EU-Investoren, die die Macht haben, jegliche ‚humanitären‘ Überlegungen in den Hintergrund zu drängen. Diese Belange geraten in Vergessenheit angesichts der erwarteten Profitkurve. Der ‚Deal‘ war eine ‚win-win‘-Situation für beide Seiten: Die Investoren erzielten gute Erträge und gliederten lästige Industriezweige (etwa die Zementindustrie) aus, während die Regierungen von hohen ausländischen Direktinvestitionen profitierten, die die Wirtschaft ankurbelten. Ein Blick auf die Wirtschaft Ägyptens ist da erhellend: Die Summe der ausländischen Direktinvestitionen betrug in den Jahren 2009 und 2010 durchschnittlich 2,8 Milliarden US-Dollar, 1,6 Milliarden davon waren EU-Investitionen.

Die europäischen Investitionen in Ägypten brachten den erwarteten Transfer von Kompetenzen, Technologie und die Schaffung von Arbeitsplätzen mit sich. Aber gleichzeitig hat die Angleichungen der Marktbedingungen an die westlichen Vorgaben viel Schaden angerichtet: Die so genannten Strukturreformen führten in das Land ein Bündel neoliberaler Politikstrategien ein, die die Vermögensverteilung verschlechterten, während die Privatisierung tausende kleiner lokaler Produzenten wegwischte, die weder in den Genuss von Fortbildung noch von Mitteln kamen, um mit den multinationalen Konzernen zu konkurrieren.

Von Europa kann nicht erwartet werden, dass es seine wirtschaftlichen Interessen an der arabischen Welt ignoriert oder beiseite schiebt. Aber es kann entschieden durch eine ‚moralische Brille‘

auf die Gewinne schauen, die es in diesem Teil der Welt erzielt. Folgende Feststellungen und Forderungen sollten beachtet werden:

- Investitionen sind fraglos ein machtvoll Instrument, um Druck auszuüben. Die Europäische Union (EU) sollte es nutzen, um die arabischen Regierungen dazu zu bewegen, die Arbeitsbedingungen bei der Entlohnung, den Sozial- und Gesundheitsleistungen zu verbessern, indem sie für jegliche Investition aus der EU entsprechende Bedingungen stellt. Andere Belange wie Kinderarbeit oder Diskriminierung aufgrund von Geschlecht oder Religion sollten bei einem Geschäftsabschluss ebenfalls nicht außer acht gelassen werden.
- Europa muss die Auswirkungen mit berücksichtigen, die jede Investition für die Arbeiter mit sich bringt. Denn neben den erwähnten Profiten, die Investitionen dem Land bringen, können sie einer sowieso schon unterbezahlten Arbeiterschaft auch großen Schaden zufügen.
- Die Bereiche, in die die EU investiert, sind nicht zwingend die, für die die arabischen Länder unbedingt Investitionen benötigen. Zudem verursachen einige der Industrien, in die die EU investiert, Luft- und Wasserverschmutzung, weshalb Europa das Übel einfach in die arabische Welt ‚exportiert‘.
- Ebenso wenig wie Europa etwas getan hat, um den Verkauf von Waffen an arabische Diktatoren zu stoppen (indem es sie als ‚moderate‘ und ‚gemäßigte‘ Diktatoren bezeichnet hat), kann leider auch nicht von ihm erwartet werden, seine multinationalen Konzerne zu zwingen, Gelübde zu leisten oder Checklisten vorzulegen, die garantieren, dass sie bei ihren Investitionen die Folgen für sozio-kulturelle oder Umweltschäden außerhalb Europas angemessen berücksichtigen.

Um zum Ende zu kommen: Arbeiterproteste standen nicht nur am Anfang früherer ‚Arabischer Revolutionen‘ und politischer Bewegungen; auch der ‚Arabische Frühling‘ ist tief in diesen Aktivitäten verwurzelt. Arbeit ist ein sehr einflussreiches Element der Zivilgesellschaft und verdient eine besondere Aufmerksamkeit bei jedem künftigen Dialog. Das Humankapital in der arabischen Welt

kann für Europa wertvoller sein als die natürlichen Ressourcen und die ökonomischen Profite, die es in den arabischen Staaten sucht, weil Ressourcen sich erschöpfen können, während das Humankapital immer da sein wird, um mit ihm etwas auszuhandeln. Wenn Europa sich nur auf den wirtschaftlichen Rücklauf konzentriert und die soziokulturellen und ökologischen Auswirkungen seiner Investitionen in der arabischen Region außer Acht lässt, riskiert es den Verlust seines Ansehens in der Region, denn die Zivilgesellschaft wird immer achtsamer, kritischer und freimütiger in ihren Äußerungen. Wenn der Zorn der Arbeiter sich gegen Europa richtet, kann dies zu zahlreichen negativen Auswirkungen führen, angefangen von feindseliger Stimmung bis hin zur Boykottierung europäischer Produkte und tätlichen Angriffen auf multinationale Unternehmen und Fabriken der EU.

Europa hat die historische Chance, in den Dialog mit der arabischen Arbeiterschaft zu treten. Es muss deren Forderungen anhören und versuchen, ihre Probleme zu verstehen. Und außerdem – das ist am wichtigsten – muss es einen Plan für die Gestaltung der künftigen Beziehungen entwickeln. Nur dann hat Europa gute Chancen, nicht wieder von einem Ereignis überrascht zu werden, das so unerwartet für die Experten und von solchem Einfluss auf seine Interessen ist wie der ‚Arabische Frühling‘.

Aus dem Englischen von Mirjam Schneider

Der Beitrag gründet auf einem Vortrag, den der Autor auf dem Symposium ‚The Mediterranean: Cultural Dialogue after the Arab Spring‘ (Barcelona, 28. Oktober 2011) gehalten hat. Die Tagung wurde vom Charlemagne Institute for European Studies (ICEE) der Universitat Internacional de Catalunya (UIC) und dem Institut für Auslandsbeziehungen e.V. (ifa), Stuttgart und Berlin, veranstaltet.

Mohammed Elrazzaz stammt aus Ägypten. Er ist Kulturmanager und Dozent am Charlemagne Institute for European Studies (ICEE) der Universitat Internacional de Catalunya (UIC) in Barcelona. Als Stipendiat des ifa-Forschungsprogramms „Kultur und Außenpolitik“ hat er die genannte Tagung ‚The Mediterranean: Cultural Dialogue after the Arab Spring‘ organisiert.





Die Sozialen Medien und die Beteiligung der Zivilgesellschaft

von Leila Nachawati (Damaskus)

Nach vier Jahrzehnten unter dem Assad-Regime von Vater und Sohn ist die tiefe Kluft zwischen der staatlichen Berichterstattung und der Wirklichkeit zum ersten Mal für die ganze Welt erkennbar geworden – dank der Anstrengungen der Bürger, ihre eigene Wahrnehmung der Realität im Internet mitzuteilen und zu verbreiten.

Die staatliche Berichterstattung

Als die syrischen Sicherheitskräfte am 22. und 23. April 2011 auf die Proteste der Demonstranten mit brutalen Übergriffen reagierten, bei denen mehr als 100 von ihnen getötet wurden, zeigte die syrische Nachrichtenagentur ‚SANA‘ eine Reihe von Polizisten, die angeblich von so genannten ‚bewaffneten Terroristen‘ – gemeint waren die Demonstranten – getötet worden waren. SANA fuhr auch danach noch fort, das von Bashar al-Assad angekündigte Reformprogramm zu verherrlichen und die Demonstranten zu verteufeln, indem sie weitere Nachrichten über angegriffene Polizeiautos und getötete Polizisten verbreitete.

Andere staatliche Fernsehsender schlossen sich dieser Darstellung mit leichten Variationen im gleichen Tenor an. Der Fokus war gerichtet auf

- Interviews mit Syrern, die ihre Unterstützung des Regimes zum Ausdruck brachten und über die so genannten Terroristen und Verbrecherbanden herzogen,

- Interviews mit ‚reumütigen‘ Demonstranten, die sich selbst dafür anklagten, sich an der ‚Gewalt‘ beteiligt zu haben,
- Interviews mit ‚Experten‘ und politischen Kommentatoren, die alles auf den Westen schoben und dabei von einer Verschwörung gegen Syrien ausgingen,
- Interviews mit staatlichen Funktionären, die die von al-Assad angekündigten Reformen kommentierten und lobten.

Zur Untermauerung der offiziellen staatlichen Darstellung der Ereignisse ergänzten Bilder die Nachrichten: Fortdauernd wurde während der revolutionären Ereignisse eine Flut von Bildern und Filmen mit den immer gleichen Szenen gezeigt. Es waren dies

- Bilder von konfiszierten Waffen und Munition, darunter Pistolen, Handgranaten und Maschinengewehre,
- Bilder von konfiszierten Pässen und Personalausweisen mit ausländischen Namen, von Mobiltelefonen mit ausländischen SIM-Karten, von Laptops und anderen ‚Beweisstücken‘, die die Verschwörungstheorie des Regimes untermauern sollten,
- Bilder von eingerissenen Zäunen, zerbrochenen Fenstern, zerstörten Autos usw., die den Eindruck des Chaos vermitteln sollten, das von Terroristenbanden angerichtet worden sein sollte,
- Bilder von bekümmerten Bürgern, die die Gewalteskalation beklagten und sie ‚Banditen‘ und ‚Verbrecherbanden‘ zuschoben,
- in den großen Städten die unvermeidlichen Massenaufmärsche zur Unterstützung al-Assads mit überwältigend großen syrischen Flaggen sowie Bildern von al-Assad, die von den singenden Teilnehmern am Straßenrand hoch gehalten wurden.

Dies war das täglich Brot der offiziellen Berichterstattung, wie sie das syrische Regime den Massen in den Medien anbot: Eine Berichterstattung, die um ein angeblich beliebtes und reformorientiertes Regime kreiste, das darum kämpft, die vom Ausland unterstützten bewaffneten Verbrecherbanden in Schach zu halten, die Chaos im Land verbreiten

und die unschuldigen Menschen terrorisieren.

Eine solche Berichterstattung kann nicht über- raschen, zumal das syrische Telekommunikations- system eines der am wenigsten weit entwickel- ten und am meisten kontrollierten Systeme der Region des Nahen und Mittleren Osten darstellt. Das Monopol der Verbreitung und Interpretation von Information geriet jedoch schließlich durch die Bürger ins Wanken, denen es mit Hilfe der digi- talen Plattformen und der Sozialen Medien gelang, ihrer Stimme und ihren Berichten überall auf der Welt Gehör zu verschaffen.

Der Bürgerjournalismus in Syrien

Infolge der Gewaltanwendung des Regimes und vor allem infolge der dramatischen Gewaltausbrüche am 22. April 2011 lösten die Demonstranten eine gewaltige Welle der Berichterstattung über die sich überschlagenden Ereignisse aus. Dabei nutzten sie die vorhandenen Mobiltelefone, um auf Bildern und in Filmen die Proteste, die Gewaltexzesse der Sicherheitskräfte und die Verbrechen live aufzu- zeichnen, die von den Schlägern und Söldnern der Regierung verübt wurden. Zum ersten Mal in der Geschichte konnte die ganze Welt die Gräueltaten mit ansehen, die die syrische Regierung an ihrem Volk verübt, weil Bilder der Opfer durch das Inter- net massenhaft verbreitet wurden. Die Mobil-Tech- nologie gab den Bürgern Macht und ermöglichte es, ihre Erfahrungen ohne Zensur, ohne Eingriff, ohne Beschönigung oder jegliche Art von staatli- cher Intervention zu verbreiten. Erhobene Hände mit Mobiltelefonen, auf denen der Kamera-Modus eingestellt war, wurden zum charakteristischen Bild bei allen Demonstrationen, Zusammenstößen und Protestmärschen in Syrien.

Online-Kämpfe

Parallel zum physischen Kampf, der real im Land stattfand, gab es einen weiteren Kampf im virtuellen

Raum mit sehr konkreten Auswirkungen auf die Realität: den Kampf um den Informationsfluss und die Darstellung von Ereignissen.

Das syrische Regime war schon immer davon besessen, die Kommunikation zu kontrollieren. Davon zeugt das Blockieren von Sozialen Netzwer- ken und Online-Foren über Jahre hinweg. Die ein- zige Möglichkeit, wie Syrer Zugriff auf Facebook, You Tube, Twitter oder sogar Wikipedia nehmen konnten, war der Gebrauch von Proxy-Servern unterwegs. Internet-Cafés wurden überwacht, und die Erlaubnis, ein solches eröffnen zu dürfen, war mit viel Schikane verbunden.

Am 10. Februar 2011 wurde das fünf Jahre andauernde Verbot der Sozialen Netzwerke aufge- hoben. Anlass waren die Ereignisse im Nachbar- land Ägypten, wo der Ausfall des Internets wäh- rend der Revolution nicht etwa dazu beigetragen hatte, die Proteste in den Griff zu bekommen, son- dern, ganz im Gegenteil, die Zivilgesellschaft nur noch mehr aufgebracht hatte. Dieser unerwartete Schachzug des syrischen Regimes stimmte die Online-Aktivisten zunächst optimistisch.

Im Nu entstanden Online-Foren und Plattfor- men, um Informationen zu verbreiten und die Menschen in ihrem Kampf für Demokratie zusam- men zu bringen. Die ‚Syrische Revolution 2011‘ ist ein Beispiel für eine solche Plattform, die 150.000 Anhänger zusammen gebracht und die Menschen dazu angeregt hat, auf die Straßen zu strömen. Eine Facebook-Gruppe mit dem Namen ‚Syrian Women Observatory‘ verbreitete hingegen – dies als Beispiel für die neue Vielfalt der Meinungen und Botschaften – eine andere Botschaft, indem sie die Menschen dazu aufforderte, Abstand von den Straßendemonstrationen zu nehmen, um noch mehr gewaltsame Zusammenstöße zu verhindern und der Regierung Zeit zu geben, ihre Reformver- sprechen einzulösen.

Neben Facebook war auch Twitter viel im Ein- satz, dank seiner Fähigkeit, die Massen schneller

als jedes andere Soziale Netzwerk zu mobilisieren. Posts, Videos und Bilder wurden in diesem Netzwerk durch User wie ‚AnonymousSyria‘ und andere weiter verbreitet.

Nach einer Weile mussten die Online-Aktivist:innen und Internet-Nutzer jedoch feststellen, dass das Regime ihnen kein Geschenk gemacht hatte, als es das Verbot der Sozialen Netzwerke aufhob, sondern dass es schon seinen eigenen Online-Krieg begonnen hatte, mit Hilfe eines ganzen Heers erfahrener Hacker und loyaler Internet-Nutzer, die die Protestierenden und deren Unterstützer angriffen.

Der Krieg im Netz

Internet-Seiten wie ‚The Lovers of Bashar al-Assad‘, ‚The Militants of Bashar al-Assad‘ und ‚Youth Only for Assad’s Syria‘ sind nur einige wenige Beispiele für regimetreue und vom Regime unterstützte Facebook-Seiten. Es handelt sich dabei um die online-Variante der staatlich geförderten Aufmärsche für al-Assad. Sogar derselbe Slogan wurde benutzt: „Gott, Syrien, Bashar, und sonst nichts.“

Für Twitter sah es nicht viel anders aus, da zahlreiche Twitter-Nutzer dazu eingesetzt wurden, die Aktivist:innen online anzugreifen und zu bedrohen. Es wurden Spam-Accounts geschaffen und dazu genutzt, Tweets in regelmäßigen Zeitabständen zu verschicken, um in vielfältigen Bildern und Nachrichten-Updates das Bild eines stabilen Landes und eines normalen Alltags zu verbreiten.

Gleichzeitig sahen die Nutzer neuer Accounts immer wieder den Verdacht bestätigt, von Geheimagenten kontrolliert und manipuliert zu werden. Häufig wurden die so genannten ‚Twitter-Eier‘ dazu benutzt, um die Regierungsgegner zu bedrohen.

Außerdem wurden Listen von Aktivist:innen und Revolutionären zusammengestellt und online publiziert. Selbst internationale Sender wie BBC und unabhängige Reporter wurden auf die schwarze

Liste gesetzt und zum Objekt von Beschimpfungen, die teilweise auch in Hackeraktivitäten mündeten. Dies war etwa der Fall bei der ‚Syrischen Online-Armee‘, die sich in die Website der Harvard Universität hackte. Die von der Regierung dafür gelobte Gruppe hatte sich zuvor bei der Gruppe der Online-Aktivist:innen ‚Anonymous‘ eingehackt und dort Pro-Assad-Botschaften hinterlassen, nachdem sich ‚Anonymous‘ in Solidarität mit den Revolutionären wiederum auf Regierungsseiten gehackt hatte.

Zusätzlich zum Krieg im Netz greift die Regierung auch auf Altbewährtes zurück: Ausfälle des Internet und der Telekommunikation gehören wieder zum Alltag. Diese Strategie wurde gegen rebellierende Städte eingesetzt, um den Kontakt zwischen den Protestierenden und den Aktivist:innen zu unterbinden und die Städte zu isolieren – vom übrigen Syrien sowie dem Rest der Welt.

Diese Strategien sind schon in Ägypten, Libyen und anderen arabischen Ländern gescheitert, und in Syrien scheinen sie wie ein letztes verzweifelteres Aufbäumen, weil das Regime langsam die Kontrolle sowohl über das Territorium als auch über den Cyberspace verliert.

Aus dem Englischen von Mirjam Schneider

Der Beitrag gründet auf einem Vortrag, den die Autorin auf dem Symposium ‚The Mediterranean: Cultural Dialogue after the Arab Spring‘ (Barcelona, 28. Oktober 2011) gehalten hat. Die Tagung wurde vom Charlemagne Institute for European Studies (ICEE) der Universitat Internacional de Catalunya (UIC) und dem Institut für Auslandsbeziehungen e.V. (ifa), Stuttgart und Berlin, veranstaltet.

Leila Nachawati ist Journalistin und als Expertin für Online-Kommunikation und Soziale Medien für verschiedene Medienunternehmen tätig, darunter ‚Al-Jazeera English‘, ‚Global Voices Online‘, ‚Global Voices Advocacy‘ und ‚Periodismo Humano‘. Thematische Schwerpunkte ihrer Beiträge sind die Menschenrechte und die freie Meinungsäußerung im Nahen Osten und in Nordafrika.

Die ‚Weiße Revolution‘ – Marokkos gemäßigt islamistische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (PJD) zwischen konservativ-religiösen Gesellschaftskreisen und den polit-ökonomischen Anforderungen der Moderne

von Mohammed Khallouk (Marburg/Rabat)

Islamische Systemkritik und Monarchietreue

Das Königreich Marokko besitzt eines der ältesten Mehrparteiensysteme in der arabischen Welt. Es geht bis auf die Befreiungsbewegung gegen die Protektoratsherrschaft Frankreichs zurück. Bestanden die vom Monarchen ernannten Regierungen bis Ende der 90er-Jahre dennoch ausschließlich aus treuen Anhängern des Königshofes, ließ der 1999 verstorbene Hassan II. in seinen letzten Jahren auch langjährigen Opponenten politische Entfaltungsmöglichkeit und parlamentarischen Aktionsraum, sofern sie sich allgemein zur islamisch gerechtfertigten Monarchie bekannten.

Seit 1997 durfte sogar erstmals eine islamistische Partei, der ‚Parti de la Justice et du Développement (PJD)‘, an allgemeinen Wahlen zum Repräsentantenhaus teilnehmen, errang dabei allerdings lediglich acht Parlamentssitze. Nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass sich innerhalb des islamistischen Lagers keine weiteren Parteien konstituieren durften, die mit dem PJD um

Wählerstimmen konkurrieren konnten, zeigte dieser sich in der Lage, seine Anhängerschaft in der Ära Mohammeds VI. zu erweitern und von Wahl zu Wahl einen Zuwachs an Stimmen und Abgeordneten zu erreichen. 2002 errang der PJD immerhin 42 Sitze, 2007 steigerte er sich auf 47 Sitze, bis er seit Ende 2011 mit nunmehr 107 von insgesamt 395 Sitzen als stärkste Parlamentsfraktion von der Opposition auf die Regierungsbank wechseln und erstmals den Premierminister stellen konnte. Vereinte die Partei bereits 2007 die größte Anzahl an Wählerstimmen auf sich, musste sie damals doch aufgrund eines für sie ungünstigen Wahlkreischnitts der konservativen ‚Istiqlal‘-Partei bei Fraktionsstärke und Regierungsbildung den Vortritt lassen.¹

Der PJD führt sich ideologisch und programmatisch auf zwei Wurzeln zurück. Die eine Wurzel reicht bis zum marokkanischen Unabhängigkeitskampf zurück, an dem der Parteigründer Abdelkrim Khatib sich bereits aktiv beteiligt hatte. Mit dem Abzug der französischen Truppen und der formalen staatlichen Souveränität Marokkos gab sich Khatib jedoch nicht zufrieden. Sein politisches Ziel bestand in einer traditionellen islamischen Werten verpflichteten, demokratisch-konstitutionellen Monarchie. Vor diesem Hintergrund stellte er sich dem Absolutheitsanspruch der postkolonialen Monarchen entgegen. Als erster marokkanischer Parlamentspräsident kritisierte Khatib Hassan II. für seinen autoritären Führungsstil, dem er vorwarf, sich sogar über die eigens verkündete erste marokkanische Verfassung von 1962 hinweggesetzt zu haben, als er 1965 den Notstand ausrief.

Sein Widerstand gegen das undemokratische Staatsverständnis Hassans II. diente Khatib schließlich im Februar 1967 als Anlass, mit dem ‚Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel (MPDC)‘ eine eigene Partei zu gründen. Nachdem die Unzufriedenheit mit dem Monarchen immer

¹ Chimelli, Rudolph: Marokko – Wahlsieg der gemäßigten Islamisten. In: Süddeutsche Zeitung vom 27. November 2011.

breitere Bevölkerungskreise erreicht und in den Jahren 1970 und 1971 zu zwei Putschversuchen geführt hatte, sah Khatib den Zeitpunkt gegeben, 1972 ein an den Herrscher gerichtetes Memorandum zu verfassen, in dem er seine politischen Ziele vorstellte und erläuterte, was er als nötig erachtete, um die politische Krise zu beenden.

Im Gegensatz zu den gescheiterten Putschisten hielt Khatib ausdrücklich an der Monarchie als für Marokko geeigneter Staatsform fest, wenngleich er dieses System nicht vom Islam her für geboten erachtete, sondern lediglich der marokkanischen Tradition entsprechend als angemessen bewertete. Da er dennoch die islamische Scharia als Grundlage jeglicher erstrebenswerten Gesellschaftsordnung verstand, folgte er daraus für Marokko eine demokratische und konstitutionelle Monarchie und leitete die Forderung zu demokratischen Ordnungsstrukturen aus dem islamischen Begriff der ‚Schura‘² ab, dem von den gegenwärtigen politischen Systemen die Demokratie am meisten entspreche.

Die Missstände seiner politischen Gegenwart verlangten Khatib zufolge nach tiefgreifenden gesellschaftspolitischen Reformen, für deren Realisierung der Islam die ethische Grundlage biete. Schließlich hätten der Islam und seine Zivilisation in der Geschichte zahlreiche fremde Eroberungs- und kulturelle Beherrschungsversuche überlebt und immer wieder den Rahmen für gesellschaftlichen Fortschritt geboten. Den Glaubwürdigkeitsverlust der politischen Eliten seiner Zeit und ihre moralischen Verfehlungen führte Khatib auf mangelhaftes Festhalten an islamischen Grundsätzen zurück. Das Ergebnis zeige sich insbesondere in einer Orientierungslosigkeit der jungen Generation.³

Eine auf Khatibs ethische Prinzipien gestützte, Reformen verpflichtete Regierung sollte sich möglichst aus allen Gesellschaftsschichten zusammensetzen und keine staatliche Ebene von den Reformen ausnehmen. Besonderen Reformbedarf erkannte er dabei in der Justiz, im Militär, im Bildungswesen, im Agrarbereich, beim Tourismussektor und nicht zuletzt im sozialen Wohnungsbau. Er war sich offenbar der Säulen der marokkanischen Wirtschaft ebenso bewusst, wie er die Binnenmigration vom ländlichen Raum in die Großstädte als Problem sowohl für die Städte als auch die ländlichen Regionen erkannte.

Trotz dieser durchaus weitsichtig anmutenden Reformvorhaben, welche die vom König eingesetzten Regierungen der 70er- und 80er-Jahre – wenn überhaupt – nur halbherzig umsetzten, erreichte Khatibs selbst geführte MPDC bei keiner Wahl eine nennenswerte Anzahl an Stimmen. Dies veranlasste ihn, nach Wegen zu suchen, seine politische Basis zu verbreitern und er strebte die Vereinigung mit der bekennenden islamistischen Bewegung ‚Mouvement Unité et Réforme (MUR)‘ an, deren Mitglieder dadurch einen festen Platz im politischen System zugewiesen bekommen sollten. Diese Vereinigung gelang schließlich auf einer außerordentlichen Konferenz im Jahre 1996, wobei zugleich die Umbenennung der Partei in PJD erfolgte.

Die klassische Parteipolitik wird durch islamistische Basispflege ergänzt

Die islamistische Einigkeits- und Reformbewegung MUR als zweite ideologisch-historische Wurzel des PJD besteht ebenfalls bereits seit den 1970er Jahren. Sie ist seinerzeit aus dem Zusammenschluss der ‚Islamischen Reform- und Erneuerungsbewegung‘ und des ‚Bundes für islamische Zukunftsorientierung‘ hervorgegangen und versteht sich als gemeinnütziger marokkanischer Verein. Dem eigenen Selbstverständnis nach sei man bereit, jeden Interessenten als Mitglied aufzunehmen, der sich den Zielen des MUR verpflichtet fühle.

2 ‚Schura‘ bedeutet Beratung; Ratbeirgremium; Urteilsberatung. Sie ist ein wichtiger Grundsatz des islamischen Rechts. Gemäß der Rechtslehre ist die Beratung, die Einberufung eines Ratbeirgremiums in der Rechtsprechung, ferner in staatlichen Belangen und politischen Entscheidungen Pflicht (Anm. d. Hrsg.).

3 Khatib, Abdelkrim: Mudakirat Al-Amin Al-‘Am Lilharaka Ascha’biya Addusturiya Addimuqratiya. Rabat 1972, S. 55f.

Die Hauptaktivität der Bewegung besteht in der islamischen Mission, der ‚dapwa‘, in der Erziehung entsprechend dem eigenen Islamverständnis und in Wohlfahrtstätigkeit für die Allgemeinheit.

Mit der Integration ihrer Mitglieder in die politische Arbeit des PJD auf der Generalkonferenz von 1996 ergab sich die Aufgabe, der Bewegung eine eigene Verfassung zu geben und die drei Grundprinzipien festzulegen, die nicht nur intern, sondern auch für die nach außen gerichtete politische Arbeit gelten sollten. Entsprechend der religiösen Überzeugung sollten Koran und Sunna dabei maßgebliche Textgrundlagen darstellen. Da man wie bereits Khatib die Gültigkeit der Scharia für ein islamisches Gemeinwesen als geboten erachtete, verlangte man, jegliche von Verantwortungsträgern der Bewegung getroffene Entscheidung nach ihrer Vereinbarkeit mit der Scharia zu reflektieren. Die Schlussfolgerung, dass die hieraus hervorgehende Verpflichtung zur ‚Schura‘ in der Gegenwart demokratische Normen verlange, verstand man nicht nur als Grund, für eine Demokratisierung des Staates einzutreten, sondern darüber hinaus, die eigenen Führungsstrukturen dem Wahlprinzip zu unterwerfen. In regelmäßigen Abständen werden fortan Generalkonferenzen abgehalten, Verantwortungsträger werden gewählt und ihre Amtszeit ist von vorn herein zeitlich begrenzt.⁴

Neben dem demokratischen Anliegen verfolgt man weiterhin seine Ziele hinsichtlich ‚dapwa‘, Erziehung und Wohlfahrt, und man strebt an, über die Politik einen Beitrag für die Entwicklung einer humanen, islamischen Grundsätzen entsprechenden demokratischen Gesellschaft in und außerhalb Marokkos zu leisten. Das ganzheitliche Islamverständnis der Bewegung erfordert, als Abgeordneter im Parlament nicht nur islamischen Normen gemäße Gesetze zu verabschieden, sondern darüber hinaus im Alltag den dahinter stehenden Geist spürbar werden zu lassen.

Das Eintreten des PJD für eine konstitutionelle Monarchie, mit dem er sich beispielsweise elementar von der antimonarchistischen Bewegung ‚Gerechtigkeit und Spiritualität‘ von Abdessalam Yassine unterschied, erwies sich als Legitimation, zu allgemeinen Wahlen zugelassen zu werden und als einzige islamistische Partei im marokkanischen Parlament politischen Einfluss ausüben zu können. Obwohl man mit der besonderen Hervorhebung der islamisch konservativen Werte von Anfang an breite Bevölkerungsschichten für sich zu gewinnen verstand und bereits in der zweiten Parlamentswahl, in der man mit dem Namen PJD antrat, zweistellige Ergebnisse erzielte, zog man es zunächst vor, in der parlamentarischen Opposition zu bleiben und die jeweiligen konservativ oder sozialistisch geführten Regierungen nur in jenen Sachfragen zu unterstützen, die man mit den eigenen Zielen als vereinbar ansah. Offenbar fürchtete man, bei einem Eintritt in eine Koalitionsregierung mit anderen, säkularer ausgerichteten, bereits seit Jahrzehnten in Parlament und zeitweilig auch in der Regierung vertretenen Parteien wesentliche Teile der eigenen Programmatik aufgeben zu müssen oder zumindest nicht durchsetzen zu können.

Der Umbruch im ‚Arabischen Frühling‘ begünstigt den Einfluss gemäßigter Islamisten

Die jüngste Verfassungsreform vom 25. November 2011, die zudem im Namen der vom PJD – mehr als von anderen Parteien – immer wieder geforderten Demokratisierung des Staates durchgeführt und von seinen Anhängern ebenso wie von der übrigen Bevölkerung unterstützt wurde, sieht vor, dass der Monarch der mitgliederstärksten Fraktion automatisch das Recht, den Premierminister zu stellen, zuzubilligen hat. Der Sieg des PJD in den letzten Parlamentswahlen verlangte somit, seinem Vorsitzenden Abdelilah Benkirane den Auftrag zur Regierungsbildung zu erteilen. Außerdem konnte die Partei mit dem Justizministerium und dem

4 At-tawhid wal-Islah (Hrsg.): Al-Qanun Al-Asasi. Rabat 1996, S. 2ff.

Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten und Kooperation zwei Schlüsselkabinettposten mit PJD-Mitgliedern besetzen.⁵

Da man zwar die stärkste Fraktion im Parlament stellt, die absolute Mehrheit der Sitze allerdings verfehlte, mündete dies in eine Koalitionsregierung, innerhalb der man zwar die Führung übernehmen konnte, jedoch weiterhin auf andere Parteien zur Durchsetzung der eigenen Politik angewiesen bleibt. Zudem reichte die Verfassungsreform nicht so weit, dass der König sich vollständig – vergleichbar heutigen europäischen Monarchen – aus der aktiven Politik zurückzieht. Sein Hof und das ‚Makhzen‘-System⁶ bleiben auch künftig Machtfaktoren im marokkanischen Staat, die nicht ohne weiteres von der gewählten und parlamentarisch legitimierten Regierung angestrebte Reformen mitzutragen bereit sind. Sofern mit den parlamentarisch eingebrachten Gesetzen und ihrer Durchsetzung durch die zivile Regierung der Verlust bestehender Privilegien verbunden ist, wird sogar mit einer bewussten Obstruktionspolitik des alten Herrschaftsapparats zu rechnen sein. Kurzfristig könnte sich eine PJD-geführte, dem Wählerwillen verantwortliche Regierung bei der Durchsetzung politischer Vorhaben auf den Druck der Straßenprotestbewegung stützen. Langfristig stehen jedoch Entscheidungen an, die sich im Sinne einer politikökonomischen Fortentwicklung Marokkos zwar als notwendig erweisen, jedoch nicht von vorn herein in der Bevölkerungsmehrheit auf Zustimmung treffen.

Sofern der PJD vor jeglichen unpopulären Maßnahmen zurückschreckt, wird er den angestrebten

gesellschaftspolitischen Fortschritt nicht erreichen und seine eigenen Anhänger enttäuschen. Zielt die Partei hingegen darauf ab, auch jene weniger akzeptierten, jedoch als notwendig erkannten Reformen so schnell wie möglich zu realisieren, setzt sie sich der Gefahr aus, wie die anderen Parteien als ‚Interessenvertreter westlicher Kapitalgeber‘ wahrgenommen zu werden und ausschließlich im Sinne einer kleinen Elite zu agieren. Ihr Verlust an Zustimmung träte in diesem Fall sogar noch schneller ein.

Die Zukunft des PJD als Regierungspartei wird im Wesentlichen davon abhängen, in wie weit ihm der Spagat gelingt zwischen dem Festhalten an den allgemeinen wertkonservativen Gründungsidealen einerseits und einer in kleinen Schritten erfolgenden pragmatischen Modernisierungspolitik andererseits. Die Partei sollte einerseits in der Lage sein, durch Kompromissbereitschaft gegenüber den mutmaßlichen Koalitionspartnern ihre Regierungsfähigkeit und Flexibilität unter Beweis zu stellen. Andererseits gilt es, von vorn herein Grenzen aufzuzeigen sowie eindeutig herauszustellen, welche Politik man aus religiösen Gewissensgründen nicht mitzutragen bereit ist.

Für den politischen Erfolg des PJD im Königreich Marokko wird sich schließlich auch das Verhältnis der von ihr geführten Regierung zum Westen, speziell zur Europäischen Union erweisen. Als Mohammed VI. die jüngste Verfassungsreform verkündete, war er sich sicherlich bewusst, dass eine in stärkerem Maße als bisher den Wahlergebnissen entsprechende Regierungsbildung den PJD begünstigen würde. Zugleich muss er erkannt haben, dass eine demokratische Reformierung des Landes nur dauerhafte Akzeptanz finden würde, wenn Islamisten, die einen bedeutenden Teil der marokkanischen Gesellschaft repräsentieren, in diesen Prozess aktiv eingebunden und diesen sogar mit zu steuern in der Lage sind. Da der PJD sich bereits seit seiner Gründung unter Khatib zur Demokratie als neuzeitlicher Interpretation der ‚Schura‘ bekennt, besitzt er sogar in überdurchschnittlichem Maße

5 Theres, Jürgen: Neues Kabinett und Regierungserklärung in Marokko. In: Hans-Seidel-Stiftung, Politischer Sonderbericht Marokko vom 26. Januar 2012.

6 ‚Makhzen‘ war seit der Herrschaft der Saadien im 16. Jahrhundert bis in die Zeit des französischen Protektorats die Bezeichnung für die Regierung des Sultans in Marokko. Amtsträger am Herrscherhof gehörten genauso zum ‚Makhzen‘ wie Würdenträger und Führer von Stämmen, die loyal zum Herrscherhaus waren und daher mit Vorrechten und Vergünstigungen belohnt wurden. Heute bezeichnet ‚Makhzen‘ eine untereinander eng vernetzte Elite einflussreicher Personen um den König (Anm. d. Hrsg.).

Glaubwürdigkeit in der marokkanischen Bevölkerung, die angekündigten konstitutionellen Reformen zu realisieren.

Im christlich geprägten Westen wird der Islam allgemein und der Islamismus im Besonderen jedoch vielfach mit rückwärtsgewandter Ideologie und einem theokratischen Staatssystem assoziiert. Mit dem Kampf gegen den ‚islamistischen Terrorismus‘ konnten die Regimes der gesamten MENA-Region seit dem 11. September 2001 sogar ihr Festhalten an undemokratischen Machtstrukturen in der westlichen Öffentlichkeit rechtfertigen, da man dort fürchtete, eine Liberalisierung islamischer Staaten würde jene Islamisten – zu denen auch der PJD gezählt wurde – begünstigen, die dann ein noch weniger humanes und noch weniger demokratisches Gesellschaftssystem einführen würden.

Die plötzlichen Massenaufstände gegen jene Autokraten, zunächst in Tunesien, nachfolgend in Ägypten, Libyen, Jemen und Syrien, bei denen sich Islamisten mit säkularistischen, als prowestlich geltenden Oppositionsgruppen verbündeten, haben den verzerrten Blickwinkel der westlichen Medien auf die Islamisten ein wenig korrigiert. Dies erleichterte dem marokkanischen Monarchen, für den Regierungsauftrag an den PJD auch bei Marokkos westlichen Kooperationspartnern auf Zustimmung zu treffen.

Regierungsfähigkeit zeigt sich am Mut zu eigenständiger islamisch begründeter Reformpolitik

Der PJD seinerseits könnte nun versucht sein, in besonderem Maße zu beweisen, in wie weit seine Politik mit den westlichen Vorstellungen von Demokratie und Menschenrechten konform geht. Da der Islam der gleichen ethischen Wurzel entstammt wie das Judentum und das im Westen dominierende Christentum, mag jene Konformität sogar tatsächlich vorhanden sein. Im Bewusstsein

ihrer eigenen, islamistisch gesinnten Anhänger würde dies jedoch als Verrat an den Gründungs-idealen verstanden werden. Man würde dem PJD ebenso wie zuvor den eher säkularistisch orientierten Parteien vorwerfen, traditionelle marokkanisch-islamische Grundsätze für westliches Kapital und ein positives Erscheinungsbild im Ausland zur Disposition zu stellen.

Diese Gefahr besteht vor allem, wenn man sich bereit zeigt, für die Akzeptanz in Europa in traditionellen politischen Konflikten wie dem Status der spanisch beherrschten nordafrikanischen Mittelmeerenklaven Ceuta und Melilla den nationalen Grundkonsens zu verlassen und die eigenen Gründungsideale zu verraten. Schließlich hat der MUR, ebenso wie marokkanische Sozialisten und Nationalisten, die Wiedereingliederung jener beiden Städte ins marokkanische Staatsgebiet explizit als Teil seines politischen Grundsatzprogramms definiert. In Konflikten innerhalb der arabischen Welt wie in erster Linie dem Nahostkonflikt, aber auch gegenwärtig beispielsweise beim Verhältnis zum Regime in Syrien gilt es ebenfalls, die unreflektierte Übernahme westlicher Positionen zu vermeiden.

Mit den Koalitionsparteien dürfte diese außenpolitische Positionierung, die auf das öffentliche Eintreten für eine der Scharia entsprechende Form der Demokratisierung in Marokko wie in der gesamten islamischen Welt setzt, keine größeren Konflikte hervorrufen.⁷ Schließlich führen sich auch die meisten anderen marokkanischen Parteien trotz ihres säkularistischen Erscheinungsbildes auf islamische Autoritäten zurück, und Säkularismus wie auch Laizismus nahmen im postkolonialen Königreich Marokko – anders als in der Türkei oder Tunesien – nie die Stellung einer Staatsideologie ein.

⁷ Marokko stellt neben Saudi-Arabien das einzige Land in der arabischen Welt dar, in dem die Scharia noch staatsrechtliche Gültigkeit besitzt. Im Gegensatz zu Saudi-Arabien betrifft dies im postkolonialen Marokko nicht das Strafrecht, sondern nur das Zivilrecht. Demzufolge haben sich alle Monarchen und Regierungen zivilrechtlich an der Scharia orientiert; die Reform des Familienrechts unter Mohammed VI. ist nach Schariavorgaben konzipiert.

Da der Islam vielmehr eine verfassungsrechtlich verankerte Staatsreligion darstellt, haben sich jegliche zugelassenen Parteien und sämtliche postkolonialen Regierungen bemüht, ihr Handeln mit islamischen Normen zu rechtfertigen.

Die wesentliche Unterscheidung des PJD von den anderen im marokkanischen Parlament vertretenen Parteien ist weniger in ihrem Islamverständnis begründet als darin, dass der PJD sich bislang ausschließlich in Opposition zur herrschenden Obrigkeit befand und deshalb von den Bürgern nicht in gleichem Maße als Teil eines zwar auf Parteienpluralismus gestützten, im Kern jedoch korrupten und undemokratischen Systems wahrgenommen wurde. Selbst ihre treuesten Anhänger erwarten nicht, dass eine PJD-geführte Regierung das Kalifat in absehbarer Zeit wieder einführt und zu frühislamischen Obrigkeitsstrukturen zurückzukehren beabsichtigt. Lediglich traditionelle Werte, vielfach als islamisch deklariert, sollten nach Ansicht gemäßigter wie radikaler Islamisten in der marokkanischen Gesellschaft aufrecht erhalten werden, und die Scharia soll weiterhin die Rechtsgrundlage darstellen. Sollte der PJD diese Wertetraditionen jedoch aus vermeintlichem Machtkalkül heraus zur Disposition zu stellen bereit sein, würde er zwar möglicherweise im Westen als ‚wahrer Vorkämpfer der marokkanischen Demokratie‘ wahrgenommen werden, seine Rolle als Bindeglied zwischen religiös traditionalistisch orientierten und modern demokratisch empfindenden marokkanischen Gesellschaftsschichten würde die Partei damit aber aufgeben.

Der PJD hat als bekennende islamistische Partei die bedeutsame Aufgabe, im Interesse der marokkanischen Demokratie, durch Einbindung des islamistischen Spektrums in das politische Parteiensystem, die Hinwendung zu radikaleren Islamisten, die einen radikalen Systemumsturz anstreben und hierbei auch vor Gewalt gegen politische Gegner nicht zurückschrecken, zu verhindern. Es kann als großes Verdienst von Hassan II. gewertet werden, dass er in seinen letzten Jahren

erkannte, dass zum einen zwischen radikalen und gemäßigten Islamisten differenziert werden muss und dass zum anderen einer potenziellen Gefahr für die marokkanische Zukunft, die von Islamisten ausgeht, nicht mit repressiven Mitteln zu begegnen ist. Mohammed VI. schien diese Erkenntnis noch mehr zu beherzigen, als er sich auch von der Inkriminierung der radikaleren, jedoch ebenfalls bislang gewaltfreien islamistischen Bewegung ‚Gerechtigkeit und Spiritualität‘ zu distanzieren begann und deren Anführer Abdessalam Yassine aus dem jahrelangen Hausarrest entließ. Die Zulassung als zweite islamistische politische Partei neben dem PJD wurde Yassines Bewegung jedoch auch unter dem neuen König nicht gewährt.

Mag auch nach der neuen Verfassung die Regierung nicht allein in der Lage sein, über die Zulassung von Parteien zu entscheiden, da der Monarch hiergegen sein Veto einlegen kann – eine PJD-geführte Regierung sähe sich nichtsdestotrotz in der Pflicht, den Dialog zu den nicht offiziell zugelassenen islamistischen Bewegungen zu suchen, um deren Mitglieder für die angestrebten islamisch demokratischen Reformprojekte zu gewinnen. Einer von gemäßigten Islamisten getragenen Regierung wird es sicherlich leichter fallen, die modernisierungsskeptischen Bevölkerungsschichten in einen politischen wie sozioökonomischen Reformprozess einzubinden. Nur wenn es gelingt, auch islamistisch konservativ gesinnte Kreise von den Vorteilen einer Demokratisierung zu überzeugen und zu der Erkenntnis zu bringen, dass sich die Bedingungen des frühislamischen Kalifats in der Gegenwart nicht mehr realisieren lassen, haben die Proteste des Frühjahrs 2011 ihr Ziel erreicht.

War die Weimarer Republik im damaligen Deutschland zwar auch durch eine Revolution von unten errichtet worden, konnte sie dennoch keinen Bestand haben, da die politisch weniger aktiven Bevölkerungsteile in der Demokratie kein erhaltenswertes System erkannten. Der PJD besitzt nun im heutigen Marokko durch seine

Verankerung gerade in traditionalistischen Gesellschaftsschichten die Voraussetzung, die Demokratie zu einem von der Gesamtgesellschaft getragenen Modell zu erheben. Der Verweis auf die ‚Schura‘, die bereits im Medina der Prophetenherrschaft der Bevölkerung politische Mitspracherechte bot, kann der Assoziation von Demokratie und Pluralismus mit ausschließlich westlichen Politikbegriffen entgegenwirken.

Der PJD – am Mehrheitswillen orientierte Volkspartei oder Ein-Generationenprojekt ohne Zukunft?

Die Tatsache, dass bereits Abdelkrim Khatib in seinem 1972 verfassten Memorandum die Bildung der heranwachsenden Generation als bedeutsam hervorhob und das MUR sich schon vor dem Eintritt in die aktive Parteipolitik Erziehung und Bildung zugewandt hatte, gibt Anlass zur Hoffnung, dass eine PJD-geführte Regierung dem Bildungswesen bei der angestrebten Reformpolitik Priorität einräumt. Letztlich lässt sich der Vergangenheitsverhaftung radikaler Islamisten nur über moderne Bildung entgegenwirken. Der gut ausgebildeten jüngeren Generation, in der die Analphabetenrate erheblich niedriger liegt als noch in der Generation ihrer Eltern, ist es zu verdanken, dass die Protestbewegung des vergangenen Frühjahrs in Marokko wie in anderen arabischen Staaten in so kurzer Zeit landesweit organisiert werden und dabei konkrete Ziele formulieren konnte, die nun auch erreichbar erscheinen.

Ein Teil dieser jungen gebildeten Generation gehört zur Anhängerschaft des PJD, dessen Mitglieder und Funktionäre ebenfalls ein niedrigeres Durchschnittsalter besitzen als diejenigen der anderen Parteien. Diese gesellschaftlichen Entwicklungen werden vielfach ebenso mit der langjährigen Hinauszögerung politischer Reformen in der Ära Hassans II. assoziiert wie auch mit mangelhafter innerparteilicher Demokratie und verkrusteten Führungsstrukturen. Das vom MUR in

den PJD eingebrachte Prinzip der regelmäßigen Führungswechsel hat ihr zum einen das Erscheinungsbild einer veränderungsbereiten, an den Anliegen der jüngeren Generation orientierten Partei eingebracht. Über die bewusste Hervorhebung islamischer Traditionsverpflichtung gelang es dem PJD zum anderen, in der älteren Generation bestehende Ängste vor einem Werteverlust durch die Modernisierung für den eigenen Popularitätsgewinn auszusetzen.

In der Regierung besitzt die Partei nun die Verantwortung, die Gesamtbevölkerung auf die beabsichtigten und als notwendig erkannten Reformen angemessen vorzubereiten. Hierfür ist einerseits die Bildungspolitik entscheidend, andererseits aber auch die regelmäßige Kommunikation mit der Bevölkerung. Weiterhin sind die Reformen in einer Weise zu gestalten, dass die ältere Generation sich dadurch nicht überfordert fühlt, die jüngere Generation jedoch weiterhin die optimistische Hoffnung in das baldige Erreichen der angestrebten Veränderungen und letztlich das Vertrauen in die politischen Mandatsträger behält.

Nur wenn es der PJD-geführten Regierung gelingt, zwischen den verschiedenen Generationen und Gesellschaftsschichten einen Konsens herbeizuführen, welche politischen Reformen durchzuführen sind, und wie diese sich mit islamischen Grundsätzen vereinbaren lassen, wird sie eine angestrebte Modernisierung Marokkos erreichen, die sich nicht auf zweifellos notwendige Gesetzesbeschlüsse beschränkt, sondern darüber hinaus im gesellschaftlichen Alltag spürbar und gewürdigt wird.

Lediglich eine Reformpolitik, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkt, kann sich berechtigterweise auf das islamische Gemeinschaftsideal berufen und dem PJD dauerhaft den Charakter einer islamisch demokratischen Volkspartei garantieren. Das Scheitern der zahlreichen bisherigen, von rechten wie linken Parteien getragenen postkolonialen Regierungen ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass jede Partei eine

bestimmte Bevölkerungsgruppe als sogenannte ‚Stammwählerschaft‘ in besonderer Weise im Blick hatte und die Entwicklung in der übrigen Gesellschaft dabei aus dem Bewusstsein verlor.

Eine erfolgreiche, auf dauerhafte Akzeptanz treffende Reformpolitik kann sich jedoch nur an alle Gesellschaftsteile gleichermaßen richten und auf die Realisierung einer ‚volonté générale‘ im Sinne Rousseaus abzielen. Das Gemeinschaftsideal des Islam bietet hierfür die ethische Grundlage. Bedeutsam erweist es sich, in einem permanenten Dialog mit der Zivilgesellschaft herauszufinden, welche Aufgaben dort als prioritär erachtet werden, und zugleich Eliten herauszubilden, die in der Lage sind, hieraus ein auf die zukünftige Politik ausgerichtetes Gesamtkonzept zu entwerfen.

Welche Herausforderungen eine erfolgreiche Reformpolitik für eine PJD-geführte Regierung bedeutet, hat man offenbar bereits aus der langjährigen parlamentarischen Arbeit erkannt. Vor diesem Hintergrund nannte man im Anschluss an die fünfte Generalkonferenz von 2004 fünf Grundprinzipien, die es bei der Durchführung der angestrebten politischen Reformen zu beachten gelte. Neben der Orientierung an den verfassungsrechtlich vorgegebenen ‚Nationalen Grundsätzen‘ Marokkos und der Demokratie als Ordnungsmodell, in dem die Reformen beschlossen werden sollen, sowie gemeinschaftlicher Verantwortung und Selbstdisziplin der politischen Entscheidungsträger bedürfe es einer schrittweisen, in nachvollziehbarer Reihenfolge zu verwirklichenden Reformkonzeption und der Kooperation mit jeglichen grundsätzlich ebenfalls reformbereiten Institutionen in Staat und Zivilgesellschaft. Vor allem letztere Bedingung wird sich als entscheidend erweisen, wenn man sich in einer Koalitionsregierung gezwungen sieht, mit anderen Parteien die Reformpolitik zum Erfolg zu führen.⁸

Bedeutsam für das fortgesetzte Vertrauen der marokkanischen Bevölkerung in die politische Arbeit des PJD wird sein, sich gegenüber den Koalitionspartnern, die bereits zuvor zeitweilig Regierungsverantwortung getragen haben und dabei nur selten als Reformparteien im Dienste der Gesamtgesellschaft wahrgenommen wurden, als Interessenvertreter der Bevölkerungsmehrheit zu profilieren. Hierzu gilt es, deren Einwände gegen eine ausschließlich am kurzfristigen ökonomischen Profit orientierten Modernisierung im Ergebnis zur Geltung zu bringen.

Regierungsmacht ohne Einfluss bedeutet politischen Selbstmord

Wenn sich die Partei nicht in der Lage sehen sollte, mit der Tradition eines ‚Klientelismus‘ in der marokkanischen Politik zu brechen und Reformen zu realisieren, die den allgemeinen Lebensstandard anheben und der Gesamtgesellschaft Partizipation an den Errungenschaften der Globalisierung garantieren, sollte sie das Projekt Regierung als ‚gescheitert‘ bewerten. Die Konsequenz hieraus wäre, das Regierungsmandat an König und Volk zurückzugeben, aus der Regierung auszutreten und Neuwahlen einzufordern.

Sofern dann die Versuche des PJD erkennbar sein würden, eine sozial gerechte, mit islamischen Grundsätzen vereinbare Politik durchzusetzen, die nur misslungen wäre, weil man entweder an den anderen Koalitionsparteien oder an einem reformresistenten ‚Makhzen‘-Apparat gescheitert ist, würde der zeitweilige Rückzug aus der Regierung keinen Popularitätsverlust bedeuten. In einer Neuwahl könnte die Partei vielmehr auf weiteren Stimmenzuwachs hoffen, der ihr eine absolute Mehrheit mit größeren Durchsetzungsmöglichkeiten böte. Ein ungerechtfertigtes Festhalten an Amtspositionen ohne erkennbare Erfolge bei der Realisierung politischer Reformen würde hingegen in kurzer Zeit die gleichen Negativassoziationen wecken wie bei den Traditionsparteien und die

8 El-Otmani, Said-Dine: Ma'alim Manhaj Hisb Al-Adala Wattanmiya Fi Al-Islah Assiyasi. Rabat 2005, S. 5.

eigene Anhängerschaft für die Propaganda radikaler Islamisten empfänglich machen. Sollte die Proteststimmung hierdurch wiederkehren und die bislang weitgehend im Untergrund aktiven Randströmungen in der Lage sein, hierbei die Führung zu übernehmen, wäre auch die bislang im Vergleich zu anderen arabischen Staaten vorbildhafte Gewaltfreiheit der Proteste nicht weiter garantiert.

Ein bedeutendes Verdienst des PJD sollte darin gesehen werden, dass er sich jenen mit den aktuellen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen unzufriedenen Bevölkerungsteilen als Interessenvertreter präsentieren konnte und diese trotz ihrer allgemeinen Unzufriedenheit von radikaler Systemopposition und gewaltsamen Aufständen abhalten konnte. An der Regierung ist die Partei gefordert, die Anliegen dieser Bevölkerung als vorrangig zu behandeln und sich jeglicher Politik zu verweigern, welche Diskrepanzen innerhalb der Bevölkerung vergrößert und eine Zunahme sozioökonomischer Ausgrenzung bewirkt.

Ihre sich bereits aus den historischen Wurzeln in Khatibs MPDC und in der islamistischen Basisbewegung MUR ergebende Selbstverpflichtung zu demokratischen Zielen erfordert vom PJD, sich in der Regierung auch bewusst denjenigen breiten Bevölkerungsschichten zuzuwenden, die dem gegenwärtigen politischen System trotz der jüngst von Mohammed VI. initiierten Reformen insgesamt misstrauisch gegenüber stehen. Zwar ist – möglicherweise auch angesichts des absehbaren Erfolgs des bislang beständig zur Opposition gehörenden PJD – die Wahlbeteiligung mit 45,4 Prozent 2011 gegenüber 37 Prozent 2007 deutlich angestiegen. Diese Zahlen verdeutlichen jedoch, dass eine Mehrheit der wahlberechtigten Bürger sich vom Gebrauch ihres demokratischen Rechts momentan nichts verspricht. Eine Demokratie ist jedoch erst in einer Gesellschaft verankert, die an den demokratischen Institutionen aktiv partizipiert und das Bewusstsein hat, hierüber Veränderungen in ihrem Interesse erreichen zu können.

Sollte sich die Regierung unter PJD-Führung sowohl hinsichtlich demokratischer Anforderungen als auch sozioökonomischer Ansprüche als erfolgreich erweisen, könnte Marokko ein Signal an den Westen wie an die übrige islamische Welt senden, dass ein gemäßigter Islamismus nicht als zivilisatorische Regression bewertet werden kann, sondern Basis für eine der eigenen kulturell-religiösen Tradition gemäße Modernisierung darstellt, die konservative Werte und politische Progressivität miteinander kombiniert. Die gleichermaßen von Islamisten getragenen neuen Regierungen Tunesiens und Ägyptens, aber ebenso die anderen, noch zur Opposition ihrer jeweiligen Staaten zählenden islamistischen Parteien in der arabischen Welt hätten einen Orientierungsmaßstab, mit dem sie das islamische Gerechtigkeitsideal und die kulturellen Traditionen ihrer Länder im Kontext der politischen Gegenwart zur Geltung bringen könnten.

Dr. Mohammed Khallouk ist Politologe und Islamwissenschaftler. Er studierte Arabistik, Islamwissenschaft und Politikwissenschaft in Rabat und Marburg, wobei er sich in besonderem Maße Konflikten im arabo-islamischen Raum und dem Kulturaustausch zwischen Europa und der islamischen Welt zuwandte. Seit seiner Promotion habilitiert er sich bei Michael Wolffsohn über Juden in Marokko und lehrt Politikwissenschaft an der Universität Marburg. 2009 erhielt er den Kulturpreis der ‚Euro-Mediterranean Association for Cooperation and Development e.V. (EMA)‘. Seit 2010 ist er Beauftragter für wissenschaftliche Expertise des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD).



POLITIK UND RELIGION

Orientalismus – Okzidentalismus

von Susanne Enderwitz (Heidelberg)

Es ist die Generation von Islamwissenschaftlern, Arabisten, Iranisten und Turkologen der 70er-Jahre, welche die Orientalismusdebatte von ihren Anfängen an erlebte, erlitt und am Ende auch mitgestaltete. 1978 erschien Edward Saids Buch ‚Orientalism‘, das die Debatten, Diskurse und das Selbstverständnis in diesen Fächern, vor allem der Islamwissenschaft, für die nächsten fünfundzwanzig Jahre nachhaltig verändern sollte und am Anfang der ‚anticolonial‘, ‚postcolonial‘ und ‚subaltern Studies‘¹ stand, die heute das theoretische Rüstzeug für eine Auseinandersetzung westlicher und nicht-westlicher Forscher mit nichtwestlichen und westlichen Gesellschaften liefern.

Schon vor Saids Generalangriff auf den ‚Orientalismus‘ gab es Kritik an der Orientalistik als Wissenschaft, ihren Standpunkten, Methoden und Zielsetzungen. Nach 1945 hatte sich die geopolitische Situation nachhaltig verändert. Der siegreiche Krieg gegen den Faschismus hatte dem europäischen Rassismus, aus dem die Nationalsozialisten so schreckliche Folgerungen gezogen hatten, den Boden weitgehend entzogen. Umgekehrt befand sich die nicht-europäische Welt, über die die Orientalisten geschrieben hatten, in offener politischer Rebellion gegen die Kontrolle ihrer Länder durch den Westen.

Ich möchte hier nur Anouar Abdel-Maleks Artikel ‚Orientalism in Crisis‘ von 1963 nennen, auf den sich später auch Said berief. Den Orientalisten warf er vor, sich den ‚Orient‘ als ihren Gegenstand

erst zusammengeschustert zu haben, um ihn dann als Gegenbild Europas von diesem abzuspalten und mit Domination und Ausbeutung kompatibel zu machen. In Abdel-Maleks Worten:

Thus one ends with a typology – based on a real specificity, but detached from history, and consequently, conceived as being intangible, essential – which makes of the studied ‚object‘ another being with regard to whom the studying subject is transcendent; we will have a homo Sinicus, a homo Arabicus, ... a homo Africanus, the man – the ‚normal man‘, it is understood – being the European man of the historical period, that is since Greek antiquity. One sees how much, from the eighteenth to the twentieth century, the hegemonism of possessing minorities, unveiled by Marx and Engels, and the anthropocentrism dismantled by Freud are accompanied by europocentrism in the area of human and social sciences, and more particularly in those in direct relationship with non-European peoples.²

Aber erst Edward Saids Buch hatte zur Folge, dass inner- wie außerhalb der Universitäten der ‚Orientalismus‘ als allgemeine Denkrichtung, die sich im ‚Orientalen‘ ein homogenes ‚alter ego‘ verschafft, das im wesentlichen auf einer Konstruktion beruht, auf den Prüfstand geriet. Woher stammt die Wirkung dieses Buchs? Liegt sie gar im ‚Masochismus‘ des Westens begründet, wie ein Kritiker argwöhnte, und kann infolgedessen in die Psychologie verbannt werden?³ Wohl kaum. Eher lag der Erfolg des Buches darin begründet, dass mit Edward Said als Araber, Palästinenser und zugleich Amerikaner eine ethnisch, politisch und kulturell ‚authentische‘ Stimme für einen Prozess Aufmerksamkeit erheischte, der in Wahrheit längst im Gange war. Edward Said trat offene Türen ein; ein Kollege formulierte in einem Resümee der Debatte, ‚Orientalism‘ habe einen Toten erschlagen.⁴

2 Abdel-Malek, Anouar: Orientalism in Crisis. In: Diogenes 44 (1963), S. 104–112, S. 107f.

3 Richardson, Michael: Enough Said: Reflections on Orientalism. In: Anthropology Today 6/4 (1990), S. 16–19, S. 16.

4 Schwanitz, Wolfgang: Sammelrez.: M. Al-Daami: Al-Istishraq (Orientalism). In: geschichte.transnational (<http://geschichte.transnational.clio-online.net/rezensionen/>), 24. November 2006, S.1.

1 Varella, Maria do Mar Castro/Dhawan, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld 2005, S. 30.

Die Kritik am Vietnamkrieg, die Studentenbewegung, der Feminismus: Vorbei waren (wenigstens bis auf weiteres) die Zeiten, als man die Unverträglichkeit des Islam und/oder Arabertums mit Fortschritt, Freiheit und Moderne behaupten konnte. 1966 erschien Maxime Rodinsons ‚Islam et capitalisme‘, und andere Bücher ähnlicher ent-essentialisierender oder anti-essentialistischer und historisch kontextualisierender Argumentationsrichtung – innerhalb wie außerhalb der Orientalistik – sollten in lockerer Reihe folgen und sowohl in der Orientalistik ihre Wirkung entfalten als auch die Grenzen der Einzelwissenschaften durchlässiger machen: solche wie Immanuel Wallersteins ‚The Modern World-System‘ von 1974, Benedict Andersons ‚Imagined Communities‘ von 1983 oder Timothy Mitchells ‚Colonizing Egypt‘ von 1988.

1967 fand der Sechstagekrieg statt, der auch in den orientalistischen Fächern die Wahrnehmung, ob man sich weiter auf die Philologie und die Geschichte des Mittelalters stützen sollte, nachhaltig veränderte. Bereits 1973 kam man auf dem Internationalen Orientalistenkongress in Paris überein, die akademische Fachbezeichnung ‚Orientalistik‘ durch ‚Human Sciences in Asia and North-Africa‘ zu ersetzen, schien das dichotomische Weltbild eines europäisch-amerikanischen ‚Wir‘ und eines von Nordafrika bis nach China reichenden ‚Sie‘ mittlerweile doch gar zu simpel gestrickt, um noch vertretbar zu sein.⁵ Eine jüngere Generation von Wissenschaftlern trat an, auf den zum Teil neu geschaffenen Lehrstühlen ein Orientbild zu vermitteln, das sie nicht mehr nur aus Texten bezogen und das den Kolonialismus, die Moderne und die Gegenwart auch nicht mehr aussparte.

Saids ‚Orientalism‘ lag im Trend und wurde zum Kultbuch, das die Diskussion in allen orientalistischen Fächern dominierte; in den Augen mancher seiner heutigen Kritiker erzwang es sogar die

„Selbstzensur“⁶ ganzer Studentengenerationen im Umgang mit ihrem Gegenstand. Bis heute wird den Orientalisten in der – deutschen, vielleicht sogar mehr als der britischen und französischen – Öffentlichkeit immer wieder vorgehalten, Sachverhalte wie die Verschleierung, den Islamismus und selbst den Terrorismus zu beschönigen oder zu verharmlosen, sozusagen als anhaltender Reflex auf die Orientalismusdebatte der vergangenen mehr als dreißig Jahre. Und doch regte sich auch im Fach Kritik an Saids Thesen, die an den Grundfesten seiner Argumentation rüttelte, allerdings ließ sie Jahre auf sich warten. Nicht so arabische Kritiker, allen voran Zādiq al-ʿAzm in seinem Artikel über den ‚Orientalism and Orientalism in Reverse‘ von 1984, der unter seinem arabischen Titel ‚al-Istiṣrāq wa l-istiṣrāq maʿkūsan‘ bereits 1981 erschien.

Said definiert den Orientalismus als „a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“. Er geht also von einer bewussten Inszenierung des Bildes aus, das sich der Okzident von einem statischen, irrationalen und verweichlichten Orient machte, um ihn in der Folge als Gegenbild seiner selbst auch in der Realität ohne Schuldbewusstsein seiner Domination unterwerfen zu können. Ich setze die Said'sche Argumentation als bekannt voraus und möchte sie hier nicht reproduzieren, wohl aber auf drei wesentliche Kritikpunkte an dieser Argumentation hinweisen, die ich für berechtigt halte.

Orientalismus – ein kritischer Rückblick

Der erste Vorwurf an Said betrifft den idealistischen Blick, mit dem er die Geschichte und ihre Manifestationen betrachtet. Said verstand unter Orientalismus das Konglomerat von Vorstellungen, Bildern und Halluzinationen, die die Imagination des Westens seit Homer, Aischylos und Euripides beflügelt hätten. Innerhalb dieses Konglomerats

5 Lewis, Bernard: *From Babel to Dragomans*. Oxford/New York 2005, S. 539; Freitag, Ulrike: *The Critique of Orientalism*. In: Michael Bentley (ed.), *Companion to Historiography*. London/New York 1997, S. 620–38, S. 621.

6 Teitelbaum, Joshua/Litvak, Meir: *Students, Teachers, and Edward Said: Taking Stock of Orientalism*. In: *Middle East Review of International Affairs* 10/1 (2006), S. 23–43, S. 39.

unterschied er zwar der Sache nach ein kulturelles Orientbild allgemeiner und eine akademische Orientalistik spezieller Art, die sich Jahrhunderte später entwickelte. Aber beide hatten gar keine Wahl, als sich noch einmal Jahrhunderte später mit dem institutionellen Orientalismus zu verbünden, der im Zeichen von Kolonialismus, Imperialismus und Suprematie in den Regierungsinstitutionen und Kolonialverwaltungen Großbritanniens und Frankreichs gepflegt wurde, ja sie hatten im Grunde seiner Vorbereitung gedient.

Orientalismus ist für Said in Anlehnung an Michel Foucault ein Diskurs, wobei dieser Diskurs als Resultat einer Interaktion von Wissen und Macht erscheint, die in einem endlosen Zirkel miteinander verbunden sind. Dass es dieser Argumentation nach vornehmlich die Idee des Westens vom Orient gewesen sein sollte, die den Kolonialismus stimulierte, und dass alle Beschäftigung mit dem Orient im Westen nur der Idee gedient haben sollte, ihn zu unterjochen, brachte schon al-'Azm dazu, Said selbst ‚Orientalismus‘ zu beschreiben. Er meinte damit Said's ahistorisches Denken, das an die Stelle rivalisierender Mächte im Zeitalter der Imperien die ontologische Differenz zwischen West und Ost setzte („orientalism“) und damit die Gefahr beförderte, dass sich Nationalisten und Islamisten im Orient diesen Gedanken einer ontologischen Differenz zu eigen machten, um ihn für sich ins Positive zu wenden („orientalism in reverse“).⁷

Der zweite Vorwurf an Said betrifft die selektive Wahrnehmung, die er dem Orientalismus und seinem Gegenstand zuteil werden lässt. Nicht allein, dass ‚Orient‘ für ihn weitgehend arabischer und islamischer Orient ist, weder indischer, japanischer und chinesischer noch hinduistischer, buddhistischer oder konfuzianischer Orient. Man hat Said „Narzissmus“ vorgeworfen, was auch beinhaltet: seine Arabozentrik oder Islamozentrik. Joshua Teitelbaum und Meir Litvak etwa finden Said's

Hypothese schwach, dass die Identitätsbildung des Okzidents von Anfang an auf den Orient fixiert gewesen sei. Er übersehe die Färbungen, die Griechenland und das Christentum im Auf und Ab von Scholastik, Renaissance, Reformation, Gegenreformation, Aufklärung und Moderne jeweils angenommen hätten. Mit anderen Worten, Europa sei bei seiner Selbstfindung mindestens ebenso sehr durch die Auseinandersetzung mit seinen früheren Identitäten wie mit dem Orient beschäftigt gewesen. Überdies sei als Erz-Gegenfigur des Europäers weniger der Araber oder Muslim, sondern vielmehr der Jude in Erscheinung getreten.⁸

Es ist jedoch vor allem die selektive Beschränkung Said's auf die britische und französische Orientalistik, die man für sein verzerrtes Bild von der Orientalistik verantwortlich machte. Tatsächlich blendet er die holländische, spanische, italienische, russische und deutsche Orientalistik in seiner Untersuchung weitgehend aus. Dieser Umstand bewog unter anderen Bernard Lewis zu seiner Kritik, dass besonders eine Betrachtung der deutschen Orientalistik, die weit entfernt von den Zentren des Kolonialismus und Imperialismus entstand, Said's Überzeugung hätte relativieren müssen, die Orientalistik habe immer schon Hand in Hand mit den Machtinteressen des Staates gearbeitet.⁹

Der dritte Vorwurf an Said betrifft seinen diskurstheoretischen Ansatz, mit dem er den Gegenstand des Orientalismus ausklammert. Orientalismus ist die Grundvoraussetzung des Imperialismus: „Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“. Grundvoraussetzung des Imperialismus kann Orientalismus sein, weil er ein Diskurs ist:

8 Teitelbaum/Litvak: Students (wie Anm. 6), S. 28f.

9 Lewis, Bernard: The Question of Orientalism. In: Macfie: Orientalism (wie Anm. 7), S. 249–70. (Ursprüngl. veröffentl. in New York Review of Books 29/11 [24. Juni 1982].), S. 258.

7 al-'Azm, Sadiq Jalal: Orientalism and Orientalism in Reverse. In: Khamsin 8 (1981), S. 5–26 (Wiederabdruck in: Alexander Lyon Macfie (ed.), Orientalism: A Reader. Edinburgh 2000, S. 220).

Without examining Orientalism as a discourse, one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient, politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically and imaginatively during the post-Enlightenment period.

Als Diskurs bleibt Orientalismus jedoch ohne Realitätsbezug:

The phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and the Orient, but with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the Orient... despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a 'real' Orient.¹⁰

Der Orient bekommt in diesen drei Zitaten weder eine Realität noch Konturen noch eine Stimme. Wie ein bloß gedachter Orient zum realen Opfer machtpolitischer Gelüste werden kann, ist die eine Frage, die sich bei Saids Lektüre stellt. Wie der reale Okzident sich den realen Orient aufgrund seiner erfundenen Vorstellungen unterjochen kann, die zweite. Wie der reale Orient das hierarchische Verhältnis aus eigener Kraft umzukehren vermöchte, die dritte. Vor allem die Stummheit des Orients fiel Saids Kritikern auf, die mit der Tatsache korreliert, dass Said in seinem Buch mit dem Westen als seinem eigenen Gegenüber allein bleibt, so dass der von ihm postulierte Gegensatz zwischen ‚Selbst‘ und ‚Fremdem‘ weiter intakt ist.¹¹

Trotz der Widersprüche, manchmal aufgrund der Widersprüche und jedenfalls durch die Widersprüche hindurch erwies sich die Arbeit Saids als eine anregende Lektüre. Im vergangenen Jahrzehnt wurde es jedoch etwas ruhiger um Edward Said und den Orientalismus. Es scheint, als sei inzwischen das meiste dazu gesagt, was sich überhaupt sagen lässt. Es gibt Ansätze, die sich den Orientalismus im Orient vornehmen, wie Mehrzad Moroujerdis ‚Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph

of Nativism‘ aus dem Jahr 1996, und andere, die das Ansehen der Orientalistik rehabilitieren wollen, wie Robert Irwins ‚For the Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies‘ von 2006. Auch begann im Westen wie im Osten ein anderer Begriff die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, der andere und vielleicht mehr Erkenntnisse versprach – nämlich Okzidentalismus.

Okzidentalismus – der stille Teilhaber

Wer die Ehre für sich in Anspruch nehmen darf, diesen Begriff erfunden zu haben, ist nicht mehr klar zu ermitteln. Ian Buruma und Avishai Margalit, die im Jahr 2005 ‚Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies‘¹² veröffentlichten, ein Buch, dem jedoch bereits 2002 ein gleichnamiger Artikel in der New York Review of Books vorangegangen war, reklamieren die Wortprägung für sich selbst. In Anlehnung an Saids ‚Orientalism‘ wollten sie damit eine Geisteshaltung zum Ausdruck bringen, die den Westen mit Stereotypen belegt, das Fremde an ihm akzentuiert und mit Abneigung auflädt.

Bereits 1995 hatte jedoch die chinesischstämmige Professorin Chen Xiaomei ein Buch mit dem Titel ‚Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China‘ veröffentlicht.¹³ Auch sie bezog sich explizit auf Said, indem sie zu zeigen versuchte, dass ein „Gegen-Diskurs“ zum Orientalismus möglich ist dergestalt, dass er nicht den imperialistischen Diskurs wiederholt und verstärkt, sondern eine kulturell wie politisch und intellektuell befreiende Entwicklung nimmt.

‚Okzidentalismus‘ als die Idee einer ‚Okzidentalistik‘¹⁴, als einer Wissenschaft vom Westen, die als

10 Lewis: Orientalism (wie Anm. 9), S. 3–5.

11 Richardson: Enough Said (wie Anm. 3), S. 17f.

12 Buruma, Ian/Margalit, Avishai: ‚Okzidentalismus‘ oder Der Haß auf den Westen. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 56. Jahrgang, Heft 636, S. 277–88. Vgl. diess: Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies. New York 2005.

13 Xiaomei, Chen: Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China. Lanham 1995.

14 Zur Diskussion über die Begriffe vgl. Hildebrandt, Dieter:

Gegenstück zur Orientalistik fungieren könnte, ist jedoch noch älter als die beiden vorangehenden Begriffsbestimmungen und geht sogar hinter Saids Orientalismus-Buch zurück. Diese Idee soll zum ersten Mal von Muhammad Rahbār beim Internationalen Islamischen Kolloquium 1957/58 in Lahore formuliert worden sein, wo sie zwar zunächst auf Widerstand stieß, in der Folge jedoch von verschiedenen arabischen Theoretikern ganz unterschiedlicher politischer Couleur aufgegriffen wurde.¹⁵ Said selbst nahm diese Idee eines östlichen Gegenstücks zur Orientalistik auf, allerdings nur, um sie sogleich wieder zu verwerfen: „Above all, I hope to have shown to my reader that the answer to Orientalism is not Occidentalism“,¹⁶ so steht es am Ende seines Buches.

Meine drei Beispiele, so unterschiedlich sie sonst sein mögen, beziehen sich alle auf ein Bild, das man sich im Orient vom Okzident macht. In diesem Sinn ist Okzidentalismus ein Orientalismus unter umgekehrten Vorzeichen. In seinem viel besprochenen Aufsatz ‚Occidentalism: The World Turned Upside-down‘ brachte James Carrier 1992 jedoch eine ganz andere Bedeutung von Okzidentalismus ins Spiel: das Bild, das sich der Okzident von sich selbst macht. Als Ethnologe war ihm aufgefallen, dass westliche Forscher fremde Gesellschaften untersuchen, ohne sich bei ihren Studien jemals Rechenschaft über das Bild abzulegen, das sie – gewissermaßen naturwüchsig und unreflektiert – von ihrer eigenen Gesellschaft haben.¹⁷ Ihm kam es darauf an, die Dialektik von Okzidentalismus und Orientalismus zu zeigen, und er unterschied vier verschiedene Aspekte dieser Dialektik:

- 1) Orientalismus, die Vorstellung, die ‚wir‘ uns von ‚anderen‘ machen,
- 2) Ethno-Orientalismus, die Vorstellung, die ‚andere‘ sich auf dem Hintergrund ‚unseres‘ Bildes von ihnen von sich selbst machen,
- 3) Ethno-Okzidentalismus, die Vorstellung, die ‚andere‘ sich auf dem Hintergrund ihres Selbstbildes von ‚uns‘ machen,
- 4) Okzidentalismus, die Vorstellung, die ‚wir‘ uns von uns selbst machen. Aus der Perspektive des Westens gesprochen, liegt der Witz von Carriers Überlegungen darin, dass Okzidentalismus – das selbstreferentielle Bild des Westens, nicht sein stereotypisiertes Bild im Osten – immer schon als ‚stiller Teilhaber‘ des Orientalismus vorhanden ist und die beiden Bilder einander gegenseitig bedingen. Okzidentalismus ist also, in den Worten von Fernando Coronil, der 1996 die Überlegungen von Carrier aufgriff, „not the reverse of Orientalism but its condition of possibility, its dark side (as in a mirror).“¹⁸ Wir bleiben damit gewissermaßen auf Edward Saids Linie, nur dass aus ‚Orientalismus‘ ‚Okzidentalismus‘ wird.

An den Ausführungen von Carrier und Coronil ist, bei gesteigerter Komplexität, dreierlei bemerkenswert. Die Dialektik von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im Carrier’schen Sinn impliziert, dass sie keine Prärogative des Westens ist. Dass auch Said diesen Umstand gewürdigt hatte, fiel schon al-Azm auf.¹⁹ Und tatsächlich heißt es bereits ziemlich zu Anfang von ‚Orientalism‘, dass die essentialistische Definition des jeweils anderen eine allgemeine Operation sei,

*by which a set of people seeks to intensify its own sense of itself by dramatizing the distance and difference between what is closer to it and what is far away.*²⁰

Lessing. Biographie einer Emanzipation, Berlin 1979, S. 3, Anm. 9.

15 Hildebrandt: Emanzipation (wie Anm. 14), S. 3, Anm. 10.

16 Said, Edward: Orientalism. London 2003 (Erstaufl. 1978; dt. Übers. 1979), S. 328.

17 Carrier, James G.: Occidentalism: The World Turned Upside-down. In: American Ethnologist 19/2 (1992), S. 195–212, S. 195f., S. 205.

18 Coronil, Fernando: Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. In: Cultural Anthropology 11/1 (1996), S. 51–87, S. 56.

19 Azm: Orientalism (wie Anm. 7), S. 222.

20 Said: Orientalism (wie Anm. 16), S. 55.

Auch die Araber kennen diesen Ethnozentrismus seit langem, und man findet ihn etwa bei Usāma ibn Munqidh in der Kreuzzugszeit, der ‚die Franken‘ insgesamt für starke und tapfere Krieger, aber zugleich für wenig eifersüchtige und damit ehrlose (Ehe-)Männer und kulturlose Barbaren hält. Usāma konstatiert die innere Widersprüchlichkeit des Christentums eher beiläufig, und zwar mit dem Blick auf die Dreifaltigkeit, aber natürlich gab es auch antichristliche Polemiken, so wie umgekehrt im Abendland antimuslimische Polemiken verfasst wurden.

Die Frage ist also, so die zweite Erkenntnis von Carrier, nicht der Ethnozentrismus an sich, sondern der Umfang und die Qualität, die dieser annimmt. Die Form des ‚Anderen‘ umfasst umso mehr Menschen, Sitten oder Gebräuche, je enger wir ‚uns‘ in unserer eigenen Definition fassen, und umgekehrt. Am einen Ende des Spektrums umfasst das ‚wir‘ die gesamte Menschheit, so wie die Anthropologin Margaret Mead Melanesien als eine Art natürliches Laboratorium betrachtete, in dem alle menschenmöglichen Verhaltensweisen vorhanden waren und studiert werden konnten. Am anderen Ende des Spektrums dehnt sich das ‚wir‘ oder ‚sie‘ auf den gesamten Westen oder Osten aus, gleichgültig, welche Ethnien, Religionen, Klassen oder sonstige Gruppierungen von Menschen darunter fallen.²¹

Aus dieser letzten Beobachtung Carriers folgt seine dritte Erkenntnis, die Qualität von Orientalismus und Okzidentalismus betreffend. Die Selbst- und Fremdwahrnehmung von Orient und Okzident folgt nämlich keineswegs einer Symmetrie, aber der Unterschied ist nur historisch und nicht essentialistisch zu verstehen. Bernhard Lewis hat festgestellt, dass im 17. Jahrhundert, dem Jahrhundert, in dem die europäische Expansion begann, das Interesse Europas am Orient weit größer war als umgekehrt. ‚Orientalism‘, wie Said ihn vor allem im Blick hat, war eben mit der Entfaltung globaler

Macht verbunden und wurde dadurch fähig, Hierarchien zu etablieren. In den Worten Samir Amins, der den Eurozentrismus (Orientalismus, Okzidentalismus) an die Entfaltung des Kapitalismus knüpft und schreibt:

*Eurocentrism is thus not a banal ethnocentrism testifying simply to the limited horizons beyond which no people on this planet has truly been able to go. Eurocentrism is a specifically modern phenomenon, the roots of which go back only to the Renaissance, a phenomenon that did not flourish until the nineteenth century. In this sense, it constitutes one dimension of the culture and ideology of the modern capitalist world.*²²

Der Eurozentrismus der Moderne, auf Expansion angelegt, konstruierte sich in der Tat den Orient als sein Gegenteil: traditionell, rückständig, anti-modern, und vermochte dieses Bild sogar dem Orient von sich selbst zu vermitteln. Das Resultat waren Ethno-Orientalismus und Ethno-Okzidentalismus als Reaktionsweise derjenigen, die sich im Prozess der Geschichte und damit auch im Prozess der Definitionen als Unterlegene fühlen mussten. Im 19. Jahrhundert war die Offenheit etwa eines Rifā‘a Rāfi‘ at-Tahtāwī Europa gegenüber noch groß, weil sie von der Sicherheit geprägt war, dass der Islam dem Christentum überlegen sei. Aber schon bei ihm war die Frage angelegt, wie es der Islam mit der Moderne aufnehmen könne, und diese Frage durchzieht dann umso mehr das Denken eines Ġamāl ad-Dīn al-Af ānī, Muhammad ‘Abduh und Rašīd Ridā bis hin zur Gründung der ‚Ikhwān al-muslimīn‘, der Muslimbrüder. Die Persistenz des Kolonialismus in der Zeit zwischen den Weltkriegen, die Gründung Israels nach dem Zweiten Weltkrieg und die Tyrannei der eigenen nationalstaatlichen Regimes bewirkten dann, dass sich eine zunehmende Abkehr von der europäischen Moderne und eine Hinwendung zu einer ‚islamischen Moderne‘ vollzog. In den 60er-Jahren begann das ‚writing back‘, angefangen mit ‘Abd al-Latīf Tibāwī, der unter Ausblendung der politischen, sozialen und ökonomischen Prozesse als erster

21 Carrier: Occidentalism (wie Anm. 17), S. 197f.

22 Amin, Samir: Eurocentrism. Chicago 1989, S. VII.

speziell die Orientalistik aufs Korn nahm und ihr vorwarf, den Islam als Abweichung vom Juden- und Christentum herabgewürdigt zu haben.²³

Tibāwī und andere erhoben gegen die Orientalistik weniger den Vorwurf der Inkompetenz als der Bösartigkeit,²⁴ und auf dieser Basis entwickelten sich Ethno- oder Selbstorientalismus heraus. Der ‚Orientalismus‘ der Orientalistik wurde nicht materiell widerlegt, auch nicht historisch dekonstruiert, sondern ideologisch umgedeutet. Ja, sagte man jetzt, der Osten ist wirklich spirituell, traditionell und werteorientiert, aber genau das ist das Gute, und das Schlechte ist der materialistische, dekadente und verworfene Westen. Das bekannteste Beispiel für diesen Umschlag ist Sayyid Qutb, der als westlich ausgebildeter Literaturwissenschaftler begann und nach einem Besuch in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo er sein ‚Damaskus‘ und eine Wiedergeburt als Muslim erlebte, seinen Lebensweg als intellektuelle Speerspitze der Muslimbruderschaft fortsetzte.

Okzidentalistik – der umgedrehte Spieß

Nachdem sich unter vielen arabisch-islamischen Intellektuellen die Überzeugung festgesetzt hatte, dass die Orientalistik als Wissenschaft vom Orient eine bedeutende Rolle bei der Expansion Europas gespielt habe, war es nur noch eine Frage der Zeit, bis der Gedanke an eine Okzidentalistik als Wissenschaft vom Westen aufkam. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass dieser Gedanke zum ersten Mal in den 50er-Jahren formuliert wurde, aber wirklich in Angriff genommen wurde er erst zu Anfang der 90er-Jahre. 1992 veröffentlichte der ägyptische Philosophieprofessor Hasan Hanafī ein

fast neunhundert Seiten starkes Buch über „Okzidentalistik“ (Muqaddima fī ‘ilm al-istiḡrāb’), das durch den Vorsatz „Muqaddima“ an die Kulturtheorie Ibn Khaldūns erinnerte und zugleich die Konsequenz aus Edward Saids Orientalismuskritik darstellen sollte. In den Worten eines dänischen Orientalisten:

Assuming there really is something we may call a Western cultural hegemony or cultural imperialism, then ‚orientalism‘ is its literary and social scientific form, and ‚occidentalism‘ is a programme for revenge.²⁵

Den Gedanken an Rache oder Vergeltung würde Hanafī durchaus für sich in Anspruch nehmen, sein Programm geht aber weit darüber hinaus. Hanafī, ein Ex-Linker, der später mit der Revolution in Iran liebäugelte und sich in eine Reihe mit Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī, Muḥammad ‘Abduḥ, Rašīd Ridā, Ḥasan al-Bannā’ und Sayyid Qutb stellt, sieht sich vor allem als Globalisierungskritiker aus der Perspektive des Islam. Die Globalisierung steht für Hanafī nach den Prozessen von Kolonisierung und Dekolonisierung für die Rekolonisierung. Sie ist nur ein weiterer Versuch des Westens, seine Hegemonie über die gesamte Welt auszudehnen. Wie schon vorher, verbreitet der Westen mit der Idee der Globalisierung die Ideologie der Zentrifugalität, durch die die Dritte Welt (die arabische, islamische oder afro-asiatische Welt) an die Ränder gedrückt und marginalisiert wird. Deshalb spricht der Westen auch vom Nahen Osten, vom Mittleren Osten oder von den Mittelmeerkulturen, allesamt Begriffe, die die betreffende Region entweder Europa inkorporieren oder sie in einen Außenbereich verbannen.

Globalisierung verlangt daher – so Hanafī weiter – Widerstand, umso mehr, als die arabisch-islamische Welt dabei ist, ihre Kräfte zu sammeln. Historisch gibt es keine parallel laufende Entwicklung; der Westen hat nach seinem Aufstieg in der Klassik, dem Mittelalter und der Moderne sein Pulver verschossen, während die islamische Welt

23 Freitag: Critique (wie Anm. 5), S. 626; vgl. Forstner, Martin: Samuel Huntingtons Brüder – Arabische Äußerungen zum Konflikt der Kulturen oder: Das Feindbild haben immer die anderen! In: Walter Dostal (et al.), Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien 1999, S. 80–98; und Rudolph, Ekkehard: Die westliche Orientwissenschaft aus der Sicht muslimischer Kritiker. In: Dostal (et al.), a.a.O. S. 99–105.

24 Lewis, Babel (wie Anm. 5), S. 540.

25 Tønnesson, Stein: Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others. In: Nordic Newsletter of Asian Studies 2 (1994), S. 14–18.

nach ihrem Goldenen Zeitalter und ihrem Mittelalter jetzt erst in ihre Moderne eintritt, also im Kommen ist. In diesem welthistorischen Moment, da der Westen in seine Phase der Schwächung und des Verfalls eintritt, muss der Spieß umgedreht werden. Dazu bedarf es eines zeitgemäßen Verständnisses des islamischen Erbes.

Das islamische Erbe ist im Gegensatz zum westlichen Erbe zentripetal. Die Araber, geographisch im Zentrum von Süd und Nord, Ost und West, historisch die Erben von griechisch/römischer, persischer, babylonischer und indischer Kultur, integrierten unter dem Islam all diese Kulturen unter seinem Dach. Anders als das westliche cartesianische Denken, das sich die Welt zum Objekt nimmt, kennt das arabisch-islamische Denken keinen Hegemonialanspruch, der auf Unterwerfung abzielt:

*Der Islam strebte keine Hegemonie an. Die islamischen Eroberungen waren keine Invasionen und keine Vorherrschaft wie bei Alexander dem Großen oder bei den Kreuzzügen oder der modernen europäischen Kolonisierung... Der Islam ging von der Idee des Glaubens an den Einen Gott aus, das heißt, dass die ganze Welt vor einem einzigen Gott gleich ist und einem einzigen Prinzip und den gleichen humanistischen Werten verpflichtet ist, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Rasse oder einer Nation.*²⁶

Doch das Erbe des Islam bedarf einer Erneuerung. Zunächst gilt es, die vier rationalen islamischen Wissenschaften – Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Mystik – als zeitgenössische Sozial- und Geisteswissenschaften zu rekonstruieren, als gänzlich neue Wissenschaften, die ihre

Wurzeln direkt aus der Offenbarung beziehen. Aus Theologie und Philosophie soll eine Anthropologie werden, aus den Grundlagen des Rechts Methodenlehre sowie eine Wirtschafts-, Gesetzgebungs- und Politikwissenschaft. Die Mystik schließlich wird in Psychologie und Ethik umformuliert. Am Ende steht eine Vereinigung der Wissenschaften, eine Art Interdisziplinarität auf der gemeinsamen Basis der Offenbarung – weltweit, nicht-hegemonial und multipolar.

Offenkundig spielt bei der Neubegründung der Weltkultur unter islamischem Vorzeichen das westliche Erbe eine maßgebliche Rolle. Hier kommt Hanafis ‚Okzidentalistik‘ ins Spiel, die als ‚Wissenschaft vom Westen‘ dieses Erbe entmystifizieren, unschädlich und zugleich nutzbar machen soll, um so den Übergang von der militärisch-politischen Vorherrschaft des Westens zur kulturellen und zivilisatorischen Befreiung vom Westen zu begleiten.

Diese kurze Zusammenfassung von Hanafis Programm der Okzidentalistik ist natürlich sehr vereinfacht. Hanafī ist ein Denker, der Widersprüche (und Widerspruch) geradezu magisch anzieht und zwischen Idealismus, Humanismus auf der einen und Chauvinismus, Revanchismus auf der anderen Seite fast systematisch schwankt. Vieles spielt in seinem Denken eine Rolle: sein Eklektizismus, der Philosophie, Ideologiekritik und Theologie miteinander vermengt, eine Geschichtsphilosophie, die vor der Offenbarung des Islam Halt macht, und sein Ressentiment gegen den Westen, das sich mit Elementen aus Marxismus und Befreiungstheologie verbindet. Willkürlichkeit ist trotzdem nicht sein Prinzip. Man versteht Hanafī vielleicht am besten als politischen Kopf, der sich ein utilitaristisches Prinzip zu eigen gemacht hat, um damit innerhalb Ägyptens und darüber hinaus Linke, Liberale und Islamisten und auch die ägyptischen (oder anderen) ‚Massen‘ zu erreichen.

Von westlichen Institutionen – jedenfalls vor dem Aufbruch in der arabischen Welt – häufig als ‚islamischer Martin Luther‘ hofiert, ist Hasan Hanafī

26 Hanafī, Hassan: Die Globalisierung ist eine neue Form westlicher Hegemonie. Interview (L. Bender). In: qantara. <http://www.qantara.de>. Vgl. auch ders.: From Orientalism to Occidentalism. In: The Understanding of Progress in Different Cultures. A cooperative project between the Goethe Institute and the Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. Symposium, Alexandria/Egypt, 2004 (<http://www.goethe.de>); ders.: The Middle East, in whose world? In: Bjørn Olav Utvik/Knut S. Vikør (eds.), The Middle East in a Globalized World. Papers from the Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies. Oslo 1998. Bergen/London 2000, S. 1–9.

in den vergangenen fünfzehn Jahren Gast auf zahlreichen internationalen Konferenzen gewesen. Im arabischen Sprachraum hat er weit weniger Freunde; dort begegnet man ihm mit Argumenten, die an Zādiq al-ʿAzms – damals gegen Edward Said gerichtete Warnung – vor der Gefahr eines ‚orientalism in reverse‘ erinnern. Hanafī mag sich als islamischer Gegenspieler zu westlichen Ideologen wie Francis Fukuyama oder Samuel Huntington sehen, aber selbst ein nur politisch und/oder strategisch verstandener Essentialismus, der an der Scheidelinie zwischen West und Ost festhält, bleibt theoretisch fragwürdig.

Eine postkoloniale Interpretation kann sich nicht nur zeitlich ‚nach‘ dem Kolonialismus positionieren, sondern muss auch epistemisch über ihn hinausgehen, indem sie zentrale Annahmen des kolonialen Diskurses dekonstruiert und verabschiedet. Zu diesen zentralen Annahmen des kolonialen Diskurses gehörte die dichotomische Weltsicht von ‚wir‘ und ‚sie‘, die bereits der Schriftsteller und Psychiater Frantz Fanon, einer der Vordenker der Entkolonialisierung, als Fiktion identifizierte. Die Betrachtung der Weltgeschichte als europäischer Diffusionsprozess ist in postkolonialer Sicht einer Perspektive gewichen, die stärker auf die Hybridität von Identitäten achtet, auch derjenigen Europas im Zuge seiner ehemaligen Welt Herrschaft. Die Aufmerksamkeit für die Wechselwirkungen der kolonialen, postkolonialen und neokolonialen Begegnung ist ein wichtiger Impuls, den eine Analyse der ‚geteilten Geschichte‘ in globalisierten Zeiten aufnehmen kann, nachdem sich die Bipolarität der Welt seit 1989 ohnehin erledigt hat.²⁷

Susanne Enderwitz ist Professorin am Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients (Islamwissenschaft/Arabistik) der Universität Heidelberg. Sie studierte Islam- und Religionswissenschaft an der FU Berlin und war dann Wissenschaftliche Mitarbeiterin, später Assistentin an dieser Universität. 1992 promovierte sie dort in Islamwissenschaft. Forschungsaufenthalte in Paris und Jerusalem schlossen sich an. 2002 habilitierte sie sich an der FU Berlin, 2002 wurde sie an die Universität Heidelberg berufen. Seit 2007 ist sie dort ‚Principle Investigator‘ im Cluster ‚Asia and Europe‘. Der Fokus ihrer Forschung liegt auf mittelalterlicher und moderner arabischer Literatur, religiösen Ausprägungen des Islam, Geschichte und Sozialgeschichte (ältere und ab dem 19. Jahrhundert), Gender studies und -fragen sowie auf modernem Islam und Säkularismus.

27 Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hrsg.): Einleitung. In: diess.: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/New York 2002, S. 9–49, S. 26.

Eine laizistische Staatsgründung als ‚religionsfeindliche‘ (?) Herausforderung und die Folgen

von Mounir Fendri (Tunis)

In einem Vortrag vom November 2007 über die ‚staatliche Religionspolitik in Tunesien‘¹ bezeichnete Hanspeter Mattes vom Hamburger Institut für Nahost-Studien die tunesische Verfassung als „eine der religionsneutralsten Verfassungen aller arabischen Staaten“. Inzwischen mehrfach verändert, beruht sie nach wie vor maßgeblich auf der ersten Konstitution des republikanischen tunesischen Staats vom Juni 1959. Sie war bekanntlich das Werk Habib Bourguibas (1903–2010), Tunesiens erstem Staatschef und eigentlichem Begründer der tunesischen Republik, und Ausdruck seines politischen und weltanschaulichen Willens. Dieser hatte sich schon drei Jahre früher in eklatanter Weise gezeigt. Am 13. August 1956, kaum fünf Monate nach Beendigung der französischen Kolonialherrschaft in Tunesien am 20. März desselben Jahres, ließ Bourguiba ein Gesetzeswerk, den ‚Code du Statut Personnel‘, verabschieden, das für die damals vom Kolonialerlebnis westlicher Prägung traumatisierte, in der muslimischen Tradition noch tief verankerte Gesellschaft von erschütternder Wirkung war. Die Bestimmungen der Grundlage des weiterhin geltenden tunesischen Personenstandes- und Familienrechts kamen weiten Kreisen der Gesellschaft einer Herausforderung an den Islam und einem Bruch mit seinen Grundlagen und ‚Werten‘ gleich. Die vermeintlich ‚korangerechte‘ Vielehe wurde kurzerhand abgeschafft und als strafbares

Delikt dekretiert; das ‚Recht‘ des guten Muslim, die Gattin eigenmächtig zu verstoßen, wurde für null und nichtig erklärt und die Annullierung einer Ehe ausschließlich der Kompetenz eines Gerichts unterstellt; ebenfalls das ‚Recht‘ des Vaters, über die Verheiratung seiner Tochter allein entscheiden zu dürfen... Im selben Zuge ging Bourguiba demonstrativ gegen den traditionellen Verschleierungszwang für Frauen vor. Ein paar Jahre später ging er so weit, die Ramadan-Fastenpflicht, bekanntlich eine der sogenannten ‚fünf Säulen‘ des muslimischen Glaubens, in Abrede zu stellen. Als höhere Pflicht verkündete er den Kampf gegen Armut und Unterentwicklung und setzte solchen Kampf in eigener Exegese (auch „zum Wohl des heruntergekommenen Islam“) mit dem ‚Djihad‘ gleich, dem ‚heiligen Kampf auf Allahs Weg‘, bei dem der angestrengte Gläubige das kraftraubende, ‚leistungsmindernde‘ Fasten brechen dürfe.

Hierin steckt auch der Sinn von Bourguibas gewagter staatsmännischer Auseinandersetzung mit der tief verwurzelten muslimischen Tradition, dem jahrhunderteschweren, identitätsstiftenden Vermächtnis des nach langwierigem Befreiungskampf in die Verantwortung genommenen nordafrikanischen Landes: daraus einen neuen Nationalstaat zu machen, der baldmöglichst aus der kulturellen Erstarrung und der wirtschaftlichen Rückständigkeit gelöst und an die Moderne gekoppelt werden sollte. Schon Ende der 60er-Jahre schien das Werk auf gutem Wege zu sein:

Das heutige Tunesien, hieß es in einem deutschen Aufsatz von 1968, ist das bleibende Denkmal, das sich Bourguiba schon jetzt gesetzt hat: Der sichtbare Fortschritt in allen Bereichen, neue Siedlungen, moderne öffentliche Gebäude, besser gekleidete Menschen, Erfolge im Erziehungs- und Sozialwesen, die Förderung des Tourismus und vieles andere sind Marksteine einer zukunfts-trächtigen Entwicklung des Landes.

Doch bald darauf kam die andere Seite der Medaille zum Vorschein: In Tunesien begann auch der militante Islamismus Fuß zu fassen und Gestalt anzunehmen, und zwar nicht zuletzt – wenn

¹ Mattes, Hanspeter: Staatliche Religionspolitik in Tunesien zwischen Tradition und Moderne. Vortrag, 22. März 2007, Diplomatische Akademie, Wien. Das folgende Zitat: S.3.

selbstverständlich auch nicht ausschließlich – in Reaktion auf Bourguibas liberalen, forciert laizistischen Kurs und seine ‚schockierenden anti-islamischen Tabu-Verletzungen‘, und in Opposition gegen seinen ‚dem Islam ab- und dem Westen zugewandten‘ Staat.

So zeigte sich die tunesische Regierung nach Bourguiba von Anfang an bestrebt, mittels einer systematischeren, auf Ausgleich bedachten Religionspolitik

die Wiederversöhnung der Politik mit dem Glauben durch die Stärkung des islamischen Charakters Tunesiens zumindest auf einer formalen Ebene wieder herbeizuführen.²

Nach den dramatischen Ereignissen in Tunesien um die Wende zum Jahr 2011, die mit der Flucht von Staatspräsident Zine el-Abidine Ben Ali am 14. Januar und dem Ende der dreiundzwanzigjährigen Ära Ben Ali's den Höhepunkt erreichten, entfachte sich wieder die öffentliche Debatte über Habib Bourguiba. Besonderen Antrieb bekam die Debatte dann im Zuge und infolge der Wahlen vom 23. Oktober 2011 zu einer Verfassungsgebenden Nationalversammlung, die die Überlegenheit der islamistischen ‚al-Nahda‘-Partei offenkundig machte. Tief war der Schock für die liberalen, laizistischen, demokratischen Kräfte der Gesellschaft. Besonders aktuell erschien Bourguibas Rede vom 20. Juni 1959 anlässlich der Verkündung der ersten republikanischen Verfassung, wo er davor warnte, dass ein ungebildetes, ignorantes Volk nicht imstande sein kann, die „Guten“ zu wählen und sich von den „Schlechten“ abzuwenden; dass die Wahrscheinlichkeit größer sei, dass gerade das Gegenteil eintreffe und es damit den Demagogen den Vorzug gebe, die es geschickt schaffen, seinen niedrigsten Neigungen zu schmeicheln und es mit Illusionen zu füttern.

Angesichts der Wahlergebnisse, die eine ‚al-Nahda‘-Mehrheit in die Verfassungsgebende Versammlung und auch an die Regierung brachten, schien sich Bourguibas Mahnung einer Prophezeiung gleich zu bewahrheiten. Zugleich erhärtete sich der Vorwurf, er sei an dieser Negativentwicklung nicht unwesentlich schuld. In der Tat: So löblich und erfolgreich der Begründer des modernen Tunesien für Bildung und Schulerziehung gesorgt hat, hat er es sträflich versäumt, die politische Erziehung der Gesellschaft im Sinne von Demokratie und Pluralismus zu sichern. In der Wunschvorstellung, ein einiges Volk in einer Partei hinter sich zu haben, hat er es im reinsten patriarchalisch-autoritären Stil praktisch zu ‚Frevel‘ und ‚Majestätsbeleidigung‘ gemacht, anderer Meinung zu sein, geschweige denn, sich zu einer Opposition zu bekennen. Dafür hatte Bourguibas Staat (vor und nach der Wende vom November 1987)³ in der Regel nur Repression und Verfolgung übrig. Eine Opposition, die nicht zu Worte kommen durfte, streng unterdrückt wurde und dennoch oder gerade daher anwachsen konnte, war eben die islamistische Bewegung, die in die gegenwärtige ‚al-Nahda‘-Partei mündete. Der vorliegende Beitrag versucht, deren Entstehung mit Bourguibas ‚laizistischer‘ Staatsgründung und seiner ambitionierten Entwicklungspolitik zur Modernisierung des traditionell arabisch-islamischen Landes in Zusammenhang zu bringen. Dieses Kausalverhältnis bestätigte neuerdings noch der ‚al-Nahda‘-Begründer Rached Ghanouchi, der in einem Vortrag Anfang März 2012 ausdrücklich Bourguiba und seinen „Islam-widrigen“ Kurs als eine Hauptursache für die Entstehung seiner nun erfolgreichen Bewegung nannte.

³ Am 7. November 1987 hat Ministerpräsident Zine el-Abidine Ben Ali den Präsidenten Habib Bourguiba aufgrund von ‚Senilität‘ abgesetzt (Anm. d. Hrsg.).

Tabubrüche

Auf die Frage nach dem ausschlaggebenden persönlichen Motiv für den Übergang zum militanten Islamismus verweisen Gründungsmitglieder der tunesischen islamistischen Oppositionsbewegung ‚al-Nahda‘ oft auf einen Schock, den ihnen als Jugendlichen die Religionspolitik des ersten tunesischen Staatspräsidenten Habib Bourguiba versetzt habe. Es habe sie tief schockiert, heißt es wiederholt in aufgezeichneten Gesprächen oder autobiographischen Berichten, zu erleben, wie der tunesische Staatspräsident gegen altehrwürdige religiöse Institutionen vorgeing, Tabus verletzte, in aller Öffentlichkeit eine verschleierte Frau aufforderte, den traditionellen Schleier abzulegen, oder, gravierender, inmitten des Ramadan vor laufenden Kameras ein Glas Wasser trank.

Das hatte sich in der Tat nach der Unabhängigkeit Tunesiens Mitte der 50er-Jahre ereignet, als Bourguiba noch dabei war, der jungen tunesischen Republik Form und Prägung zu geben. Dieser neue Staat war ja im Wesentlichen sein Werk, und nach seinem Willen sollte er möglichst laizistisch sein. Damit schuf er die Grundlage dafür, dass die tunesische Verfassung sich heute noch als „eine der religionsneutralsten Verfassungen aller arabischen Staaten“⁴ präsentiert.

Vor allem sollten die zeitlichen und örtlichen Bedingungen bedacht werden, in denen dies im maghrebinischen Tunesien in der Mitte des 20. Jahrhunderts zustande kam. Das bislang über Jahrhunderte hindurch alles beherrschende, in das Staatswesen wie in das gesellschaftliche Leben organisch verflochtene Religiöse sollte nach Bourguibas Staatskonzept den angestammten Platz räumen, aus dem staatlichen Vordergrund scheiden, um sich mehr und mehr in den privaten Bereich zurückzuziehen. Doch und weil sonst das angestrebte Staatsprojekt nicht gelingen könne, sollte

auch die Gesellschaft lernen und sich damit abfinden, das Verhältnis zum Religiösen zu revidieren und auf das Notwendige zu reduzieren. Angestrebt war letztendlich ein einschneidender Mentalitätswandel. Welche Herausforderung dies für das in der muslimischen Tradition tief verwurzelte Tunesien bedeutete, kann man sich leicht vorstellen. Und gerade wegen der Tiefe dieser Verwurzelung mochte sich Bourguiba gezwungen gesehen haben, radikal und rasch vorzugehen und auch zu solchen spektakulären Handlungen zu greifen, wie sie oben als schockierende Beispiele angeführt wurden.

Nicht zu Unrecht wird in Bourguiba-Biographien seine Bewunderung für den Begründer der modernen Republik Türkei, Kamal Atatürk, hervorgehoben. Wie auch immer der Ansatz beider Männer vergleichbar sein mag, so hat dem tunesischen Staatsmann im Gegensatz zu Atatürk doch die kompromisslos schneidende Schärfe des Militärs gefehlt. Bourguiba hat auch keinen totalen Bruch des Staatswesens mit dem Islam bewirkt oder angestrebt. Schon in der Urfassung von Juni 1959 erkennt die tunesische Verfassung den Islam ausdrücklich als Staatsreligion an. Als realpolitischer Visionär hat Bourguiba zu taktieren, zu schonen und auszugleichen gewusst. Die Ausgangslage im kleinen Tunesien um die Mitte des 20. Jahrhunderts war eine vollkommen andere als im Erb-Staat des riesigen, multiethnischen Osmanischen Reichs drei oder vier Jahrzehnte früher. Demgegenüber war die Säkularisierung in Bourguibas Staatsgründung durch Kompromisse beschränkt. Dennoch war die enorme Herausforderung, der er sich gestellt hatte, gesellschaftlich nicht minder heikel. Neben Autorität und den Mitteln der Staatsgewalt hat Bourguiba primär auf Volksbelehrung, auf eine populistisch aufklärerische Überzeugungskraft gesetzt und auf seine charismatische, im jahrzehntelangen antikolonialen Kampf erworbene und geschickt ausgebaut Popularität gebaut. Die Zeit des Kampfes, zugleich seine politischen ‚Lehrjahre‘ – erst als Schüler im ‚modernen‘ ‚Sadiki‘-College in Tunis, dann als Jura- und Politikologie-Student in

4 Mattes: Religionspolitik in Tunesien (wie Anm. 1).

Frankreich, weiter als Anführer einer Volkspartei im tunesischen Alltag und schließlich als entschiedener Unabhängigkeitskämpfer in französischen Haftanstalten – erlaubte ihm, sein Konzept für den neu zu gründenden Staat zur Reife zu bringen.

Ein Gesetzeswerk ‚ohne gleichen in der arabisch-islamischen Welt‘

Der Plan schien in der Tat ausgereift, als Tunesien in die Unabhängigkeit entlassen wurde. Am 20. März 1956 wurde der entsprechende Akt offiziell unterzeichnet, und schon knapp ein halbes Jahr später, am 13. August 1956, wurde unter Bourguibas Regierung (noch nicht Präsidentschaft, da die Bey-Herrschaft noch nicht abgeschafft war und die Republik erst im Juli 1957 proklamiert wurde) ein Gesetzeswerk verabschiedet, das nach wie vor, in positiver wie in negativer Einschätzung, im Ruf steht, „in seiner Art ohne gleichen in der arabisch-islamischen Welt“ zu sein.⁵

Es handelt sich um den bereits erwähnten so genannten ‚Code du Statut Personnel‘, den Gesetzkodex zur Regelung des Personenstandsrechts. Damit versetzte Bourguiba einem erheblichen Teil der soeben von der westlichen Fremdherrschaft befreiten Tunesier einen ersten gewaltigen Schock. Durch ihn wurde an gesellschaftlich und kulturell fest verankerten Tabus heftig gerüttelt, um einer neuen Gesellschaftsordnung den Weg zu ebnen, wie sie von der muslimischen Bevölkerung bei den ‚ungläubigen‘ Kolonialherren mit Ärger und Verachtung beobachtet wurde. Der Kernpunkt des neuen Rechtswerks betraf die familiäre und gesellschaftliche Stellung der Frau, die demgemäß aus der ihr aufgebürdeten Unmündigkeit und der ihr auferlegten Vormundschaft erlöst werden sollte. Sie sollte auf einmal Freiheiten genießen und Rechte erlangen, die bislang kaum denkbar waren, zumal sie in männlicher Hand und Obhut lagen.

Folglich wurden dem Mann altbewährte, religiös beziehungsweise theologisch verbriefte Ansprüche genommen: das Recht auf Vielehe, auf beliebige Scheidung beziehungsweise Verstoßung der Ehefrau, auf Alleinbestimmung und ungeteilte Entscheidung über die Belange der Töchter, ihre Bildung, ihre Verehelichung, ihre Besitzansprüche... Mit der neuen Rechtsgrundlage wurde der entscheidende Schritt auf dem Weg der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie sie im heutigen Tunesien noch weitestgehend praktiziert wird, getan.

Nach Bourguibas Auffassung kann
*eine Gesellschaft nicht gesund und ausgeglichen sein, solange ihre eine Hälfte, nämlich die weibliche, weiterhin versklavt, ausgebeutet und gedemütigt wird.*⁶

Soziale Gerechtigkeit war dem tunesischen Reformers sicherlich mit ein Impuls gewesen. Nicht zuletzt auch das Prinzip der Menschenwürde, das Bourguiba oft als ein dem Islam innewohnendes Grundprinzip hinstellte. Doch ihm ging es zweifelsohne primär um das große Ziel, mit dem er sich unlösbar identifizierte, um sein nunmehriges Lebensziel: die Fortentwicklung des jungen, modernistischen Staates, als dessen Schöpfer er sich verstand. Seine Hauptbestrebung war zunächst die Befreiung des Landes, Bourguibas Tunesien, in erster Linie von der Unterentwicklung, von Armut und Analphabetismus. Nach erfolgreicher Beendigung des Kampfes gegen die Kolonialherrschaft fühlte er sich zu diesem neuen Kampf verpflichtet. Dazu sollten alle Kräfte der Gesellschaft mobilisiert und eingesetzt werden, einschließlich also des weiblichen Teils, der aus einem Schattendasein ins aktive Gesellschafts- und Wirtschaftsleben eingespannt und voll integriert werden sollte. Das bedeutet, eine althergebrachte, über Jahrhunderte vertraute, religiös beziehungsweise theologisch legitimierte Gesellschaftsordnung aus dem

5 Ben Achour, Yadh: Politique, religion et droit dans le monde musulman. Tunis 1992.

6 Bourguiba am 24. Juni 1966. Siehe Clausen, Ursel: Zwei Aspekte des gesellschaftlichen Fortschritts in Tunesien: Emanzipation der Frau und Geburtenkontrolle. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, Institut für Auslandsbeziehungen (Stuttgart), Jg. 19, Heft 2, 1969 (April–Juni), S. 136–140.

Gleichgewicht zu bringen; das erfordert von dem, der es wagt, den geistigen Bruch mit dieser Tradition zu vollziehen, die Bereitschaft, mit ihr und ihren Hütern auf Konfrontationskurs zu gehen. Und das tat Bourguiba. Er nutzte die landesweite Euphorie des nationalen Triumphes und die große Popularität, die ihm, dem Freiheitshelden, entgegengebracht wurde, um überraschend, ja überumpelnd schnell die rechtliche Grundlage seines neuen Gesellschaftsmodells zu schaffen, als unabdingbare Voraussetzung für die Errichtung seines Wunsch-Tunesiens. Ein weiterer Grund für die auffällige Eile mochte auch die Tatsache sein, dass ihm, Bourguiba, ein Rivale, Salah Ben Youssef, damals die politische Führung streitig machte und seinem Staatsprojekt ein anderes entgegensetzte, ein ‚östlich‘, also arabisch-islamisch orientiertes Staatsprojekt, dem ein nicht unbedeutender Teil der Bevölkerung den Vorzug gab.

West-Orientierung und pragmatische ‚Zwecktheologie‘

Bourguiba dagegen hatte sich vielmehr auf eine West-Orientierung festgelegt. Nur die Anlehnung an den europäischen und amerikanischen Westen war nach seiner Auffassung Garant dafür, dass die junge nordafrikanische Republik auf die Beine kommen, sich aus der Unterentwicklung befreien und einen Platz in der Staatengemeinschaft erhalten könnte. Dieser fundamentalen Entscheidung, dem West-Kurs, lagen gewiss zeitgeschichtlich und weltpolitisch bedingte strategische Überlegungen zugrunde. Sie erklärt sich aber nicht zuletzt auch mit Bourguibas persönlicher Weltanschauung und seinem geistigen Credo. Schon sein oben skizzierter Bildungsweg lässt vermuten, dass er in enge, innige Berührung mit Geist und Denken der westlichen Kultur gekommen ist. Er gehörte in besonderem Maße zu jener „Generation der Nationalistenführer in Französisch-Nordafrika“, die, wie Marion Gräfin Dönhoff im März 1956 in ‚Die Zeit‘ schrieb, „im Quartier Latin ausgebildet

worden ist.“⁷ Wie bei vielen muslimischen Reformern seit dem 18. Jahrhundert sollte die Faszination durch diese Fremdkultur auch bei ihm in den schöpferischen Drang umschlagen, sie zum Vorteil der im Vergleich dazu ‚zurückgebliebenen‘ islamischen Kulturwelt nutzbar zu machen. Die rezeptive Berührung und interaktive Auseinandersetzung mit dem ‚Westen‘ führen in der Regel zu einer ausgeprägteren Wahrnehmung der Verfallserscheinungen, Widersprüche und Anachronismen der eigenen muslimischen Tradition.

Dies scheint auch der Fall bei Bourguiba gewesen zu sein. Für den zielstrebigsten Staatsmann – jetzt an der Spitze eines soeben dekolonisierten Entwicklungslandes – bildeten die im Studium und in der politischen und beruflichen Praxis nach und nach ausgemachten Nachteile und Erblasten der Überlieferung nicht nur einen Missstand im Kontext eines theoretischen Weltbildes, sondern eine konkrete belastende Hypothek aus den vergangenen Jahrhunderten, faktische Hindernisse auf dem Weg zur Errichtung des anvisierten neuen Nationalstaates, die es sodann unbedingt zu beseitigen galt.

Zu den Hindernissen dazu gehörend musste zwangsläufig der Klerus, die traditionelle Geistlichkeit, erscheinen, die seit Einzug des Islam in das Gebiet des Maghreb eine gesellschaftlich, kulturell und auch politisch führende Rolle spielte und eine höchst einflussreiche Autorität darstellte. Mit administrativen Beschlüssen, mit den Mitteln der Propaganda und unter Einsatz seiner volksdidaktischen Begabung und volkstümlichen Rhetorik⁸ bemühte sich Bourguiba – seit dem 25. Juli 1957 Staatspräsident – um die Diskreditierung und ‚Entmachtung‘ dieser altehrwürdigen Instanz, und

7 Dönhoff, Marion Gräfin: Grenzen der Solidarität. Die Zeit für Kolonialkriege ist vorbei. In: ‚Die Zeit‘ vom 22. März 1956 (<http://www.zeit.de/1956/12/Grenzen-der-Solidaritaet>).

8 In einem im Herbst 1954 in Paris geführten Gespräch mit Bourguiba rühmt Marion Gräfin Dönhoff dessen „orientalische Eloquenz“. Dönhoff, Marion Gräfin: Freiheitsheld Habib Bourguiba. In: ‚Die Zeit‘ vom 29. März 1956 (<http://www.zeit.de/1956/13/Freiheitsheld-Habib-Bourguiba>).

ging soweit, sich zum legitimen Interpreten der ‚Scharia‘ zu erklären.

Kraft meines Amtes, sagte und wiederholte er in einer Rede am 19. April 1964 in Sfax, *bin ich befugt, das religiöse Gesetz auszulegen. Demzufolge beschwöre ich Euch, im Interesse des Islam, mehr zu leisten, um das Nationalprodukt zu erhöhen.*⁹

Dem religiös freigeistigen Bourguiba war die Beanspruchung einer geistlichen Funktion selbstverständlich nur strategisches Mittel zum Zweck seines ehrgeizigen Entwicklungsplanes. Doch die gezielte Berufung auf den Islam, den Koran, den Propheten und seine Tradition wird und bleibt Bestandteil seines religionspolitischen Diskurses und seiner argumentativen Strategie, ein Instrument seiner pragmatischen Religionspolitik.¹⁰

Ein besonders gewagter von Bourguibas islambezogenen Tabubrüchen, die im Zusammenhang mit seiner nationalen Entwicklungspolitik standen, war bekanntlich die Aufforderung, die Fastenpflicht im Monat Ramadan zu übertreten. In der Fortsetzung der zuvor zitierten Rede vom April 1964 wird der Appell zur Steigerung des Nationalprodukts durch erhöhte Leistung mit dem Zusatz bekräftigt, für diesen hohen Zweck sei es sogar recht und billig, von dieser muslimischen Pflicht abzusehen.

9 Bourguiba am 19. April 1964 in Sfax: „De par mes fonctions de Chef de l'Etat, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse. A ce titre je vous engage dans l'intérêt de l'Islam, à travailler davantage pour augmenter la production nationale, dussiez-vous renoncer pour cela à la pratique du jeûne. Vous ne cesserez pas d'être Musulmans. En participant à l'effort d'édification, vous vous acquittez d'un devoir religieux qui assurera la survie de l'Islam. Le Prophète lui-même nous a indiqué la voie que nous devons suivre dans une circonstance analogue.“

10 Folgende Äußerung des tunesischen Islamwissenschaftlers Abdelmajid Charfi scheint geeignet, Bourguibas religionspolitischen Ansatz weiter zu reflektieren: „Penser l'islam aujourd'hui c'est, par conséquent, démasquer le caractère trompeur de ces traditions qui prétendent refléter les volontés du Prophète, alors qu'elles ne sont, et ne peuvent être, que des représentations influencées, de bonne ou de mauvaise foi, par des facteurs historiques susceptibles d'être analysés par les méthodes des sciences humaines et sociales modernes“. (Charfi, Abdelmajid: *L'islam aujourd'hui face à la modernité*. In: *Le Monde* vom 12. Oktober 2007).

*Indem Ihr Euch an der Anstrengung um den Aufbau beteiligt, so die typische Argumentation Bourguibas, erfüllt Ihr eine religiöse Pflicht, die das Überleben des Islam sichert. Der Prophet selbst hat uns den Weg, den wir in solchem Fall zu befolgen haben, gewiesen.*¹¹

Die Rechtfertigung steckte in einer kühnen Auslegung des ‚Djihad‘-Begriffs. Dieser sei nicht so sehr der bewaffnete Kampf gegen Glaubensfeinde, also nur ein kleiner ‚Djihad‘, als vielmehr die eifrige, ebenso geistige wie physische Anstrengung zugunsten von allem Gottgefälligen, wozu der Kampf des Muslim gegen Rückständigkeit vorrangig zu zählen habe. Und da der Islam es erlaube, während des ‚Djihad‘ im Monat Ramadan das entkräftende Fasten zu brechen, so sei der Verzicht auf diese Pflicht im Entwicklungskampf zulässig, ja gottgefällig, da die Verbesserung der Zustände der Muslime dem Islam und seinem Ruhm zugute kämen. In diesem Sinne ließ sich Bourguiba bekanntlich als „oberster Kämpfer“, als „al-mudjahid al-akbar“ titulieren.

Mit einer solchen Religionspolitik, mit seinem unkonventionellen Umgang mit dem Islam löste Bourguibas Zwecktheologie, die auf die ‚Sakralisierung‘ seiner über alles gestellten Entwicklungspolitik hinauslief, zwangsläufig einen unerhörten Eklat in der islamischen Welt aus. Sein Ruf als Feind des Islam und abtrünniger Lakai des ‚ungläubigen‘, ‚kolonialistischen‘ beziehungsweise ‚kreuzzüglerischen‘ Westens war gefestigt. Seine Argumente begeisterten seine Schüler und Anhänger, erfüllten aber, wohl in höherem Maße, die muslimische Orthodoxie und alle frommen Seelen mit Abscheu und Hass gegen ihn. Aus den Ressentiments erwachsen frühe Keime der militanten islamistischen Bewegung in Tunesien.

In unseren Augen, sagte Habib Mokni, Gründungsmitglied der damals oppositionellen ‚al-Nahda‘-Bewegung im Rückblick über Bourguiba, *war er ein ‚kâfir‘ (ein Ungläubiger)*,

11 Bourguiba in Sfax am 19. April 1964.

ein Tyrann, ein Feind des Islam. Der Staat Bourguibas war ein gottloser Staat (...) Wir haben sie nicht alle selbst erlebt, die antiislamischen Eingriffe Bourguibas, wie etwa die Schließung der theologischen Zitouna-Universität, die Entschleierung der Frauen etc., doch sie hatten sich in unser Gedächtnis eingeprägt.¹²

Ein fataler Mangel

Zwar sind die Ursachen der Entstehung und Entwicklung des militanten Islamismus in Tunesien vielfältig und auf ein Geflecht von inländischen Tatsachen und internationalen Einflüssen zurückzuführen, die im unmittelbaren zeitgeschichtlichen Kontext und weit tiefer in der Geschichte zu suchen sind. Doch der säkularisierend-modernistische, vom westlichen Rationalismus stark inspirierte Kurs von Staatspräsident Habib Bourguiba sollte faktisch auch mit zu den historischen Ursachen des so genannten Fundamentalismus in Tunesien gerechnet werden.

Ein fataler, folgeschwerer Mangel von Bourguibas Politik war es vor allem, Modernismus nicht mit angemessener Demokratisierung zu verbinden. Die auf allgemeinen Konsens und Bündelung aller Kräfte der Gesellschaft setzende Tendenz zur Monopolisierung des politischen Willens und zur Vereinheitlichung – um nicht zu sagen ‚Gleichschaltung‘ – der Willensbildung blieb vorherrschend, bestimmte den Kurs bis zum Schluss, man kann sagen: bis zur bitteren Neige. Daher die strikte, ja repressive Verwerfung jeder Art von Dissens und von regimiekritischer Meinungsäußerung. Eine grundsätzliche Akzeptanz beziehungsweise

Duldung pluralistischer Vielfalt blieb aus. Dafür gab es die Begünstigung und kompromisslose Förderung des Einparteiensystems und das beharrliche Festhalten an der eigenen Partei. In einer paternalistischen Denkstruktur verfangen, blieb Bourguiba von der Richtigkeit und Unfehlbarkeit seines Entwurfs und des eingeschlagenen Wegs überzeugt. Für Demokratie und liberale Lockerung sei „das Volk noch nicht reif“, lautete ein dogmatisch leitmotivisch wiederkehrendes Rechtfertigungsargument. Das mag für den schwierigen Anfang, für die erste Aufbauphase noch gelten. Doch spätestens in den 70er-Jahren hätte eine Kurswende im Sinne einer progressiven Liberalisierung gegenüber staatlicher Allmacht eintreten sollen, die unmittelbar eine Entkrampfung des politischen Lebens herbeigeführt und längerfristig die Anbahnung eines wahrhaften Demokratisierungsprozesses bewirkt hätte. Im Gegenteil dazu erfolgte nun eine verhängnisvolle Verhärtung. Gerade um die Mitte desselben Jahrzehnts kam die tunesische islamistische Bewegung aus dem Untergrund heraus und trat als militante Organisation mit Heilsanspruch offener in Erscheinung. Die Gründe für den damaligen Durchbruch sind, wie bereits betont, vielfältig.¹³ Es heißt unter anderem, die Staatsräson hätte sich seinerzeit des fundamentalistischen Lagers bedient, um die Linke und die Gewerkschaft zu zerschlagen. Für dieses Lager, beziehungsweise für Mitglieder desselben, mochte der Islam und sein ‚Schutz‘ vor dem Ansturm der ‚westlichen‘ Moderne ein Selbstzweck gewesen sein. Doch die Ventilfunktion eines zwangsläufigen oppositionellen Widerstandes gegen staatliche Exklusiv-Rechthaberei und kompromisslosen Anspruch auf diesseitige Alleinseligmachung ist gewiss auch nicht von der Hand zu weisen. Es lässt sich leider nicht widerlegen, dass, wie es einmal in einer deutschen Zeitung hieß, in Tunesien unter Bourguiba wie zuvor in der Türkei unter

12 Habib Mokni (vormals ‚al-Nahda‘-Vertreter im französischen Exil): „Pour nous, Bourguiba c'était un kaafir (incroyant), un dictateur, un anti-islamiste. L'Etat bourguibien était un Etat impie. Dès le départ, le règne de Bourguiba était la dawla kaafira (Etat impie), l'Etat kaafir, l'Etat des mécréants. Mais il n'y avait pas encore d'opposition frontale à Bourguiba. Les gestes anti-musulmans de Bourguiba nous ne les avons pas tous vécus mais nous les avons dans notre mémoire: la fermeture de la Zitouna, le dévoilement des femmes...“ Zit. n. Geisser, Vincent/Hamrouni, Chokri: Bourguiba dans la mémoire islamiste. In: Michel Camau/Vincent Geisser, Islam et politique au Maghreb. Paris 1981, S. 385.

13 Unter anderem hat in Tunesien das gescheiterte sozialistische Experiment von Minister Ben Salah Ende der 60er-Jahre die Glaubwürdigkeit von Bourguibas Staat tief erschüttert. In der arabischen Welt setzte die schwere Niederlage von Juni 1967 der nasseristischen nationalistischen Euphorie ein jähes Ende und schuf eine ideologische Leere, die dem Islamismus zugute kam.

Atatürk die Gründung eines modernen Staates nicht geschehen konnte, „ohne auf orientalische Despotie zu verzichten“.

Der Beitrag beruht auf einem im Dezember 2009 auf einer Tagung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) gehaltenen Vortrag.

Mounir Fendri ist Professor für Deutsche Literatur und Kulturgeschichte an der Universität La Manouba/Tunis. Nach einem Studium der Germanistik in Heidelberg und an der Universität Düsseldorf, wo er auch mit einer Arbeit über Heinrich Heine und den islamischen Orient promoviert wurde, habilitierte er sich in Tunis mit einer Schrift über deutsche Reisende in Tunesien im 19. Jahrhundert. Sein Forschungsgebiet sind insbesondere die tunesisch-deutschen Kulturbeziehungen. Mounir Fendri ist auch als Übersetzer literarischer und kulturwissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen und ins Arabische tätig. 2006 erhielt er den Jacob und Wilhelm Grimm-Preis des deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD). Der Preis wird an Germanisten verliehen, die durch ihre Lehr- und Forschungstätigkeit im Ausland in besonderem Maße zur internationalen akademischen Zusammenarbeit und zur kulturellen Verständigung beigetragen haben.



Die Revolution der Würde und das Ende des Säkularismus

von Rachid Boutayeb (Berlin/Rabat)

*Rise to the Dawn of the People's Rule;
Erase all relicts of the past you behold –
Muhammad Iqbal*

In den letzten Jahren war es sowohl im Westen als auch im Orient üblich, über eine Krise des Säkularismus zu sprechen. Eine Krise, die verschiedene Facetten und unterschiedliche Gründe hat und die im Westen vor allem mit der Wiedergeburt des religiösen Phänomens und mit dem Angriff der Postmoderne auf die Werte und Prinzipien der Aufklärung und mit der Gewalt der Moderne zu tun hat.

Die Revolution der Würde in der arabischen Welt ist im Kontext des Säkularismus von großer Bedeutung, und sie ist als Revolution gegen einen engstirnigen, opportunistischen Säkularismus zu verstehen. Der Säkularismus wurde in Ländern wie Tunesien, Ägypten und Syrien unter anderem eher als eine ideologische Legitimierung der politischen Macht instrumentalisiert, während er im europäischen Kontext einen Bestandteil des Demokratisierungsprozesses darstellte. Die arabischen Regimes haben sich im Westen als ein Bollwerk gegen den Islamismus und als die einzige Alternative zum Chaos präsentiert. In diesem Zusammenhang kann man auch die opportunistische westliche Politik verstehen, welche die Stabilität und nicht die Demokratisierung der Region bevorzugte. Die Revolution der Würde stellte diese manichäische Logik, nämlich Islamismus oder Diktatur, in Frage. Sie hat sich für die Demokratie entschieden und ist weder als religiös noch als anti-religiös zu bezeichnen.

Die Würde des Menschen steht während dieser Revolution im Mittelpunkt. Deshalb ist sie auch als eine humanistische Revolution zu verstehen, wobei es sich um einen Humanismus der Pluralität handelt, welche unter derselben Fahne Menschen verschiedener Glaubensrichtungen und Einsichten versammelt. Zu Recht bezeichnet der französische Politikwissenschaftler Jean-Pierre Filiu den ‚Arabischen Frühling‘ als einen „kopernikanischen Umsturz“¹, welcher die Ablehnung der Herrschaft des Führerprinzips impliziert und als eine Betonung des Menschen und seiner Würde zu verstehen ist.

Den Islam anders verstehen

Man tendierte stets dazu, die islamische Welt als eine Welt darzustellen, die keine Trennung von Irdischem und Himmlischen kennt. Für Filiu handelt es sich hierbei lediglich um ein Vorurteil. Ihm zufolge lässt sich der Beginn dieser Trennung auf das 8. Jahrhundert zurückführen, als das religiöse Lager anfang, seine Institutionen von der Schirmherrschaft des Kalifats zu befreien.² Deshalb ist der Islam lediglich pluralistisch zu verstehen und nicht auf eine monolithische Sicht zu reduzieren. Für Filiu war es der europäische Kolonialismus, der dazu geführt hat, die beiden Sphären Religion und Politik zu vermischen, mit der Absicht, die religiöse Autorität in Schach zu halten. Eine Idee, die auch der deutsche Arabist Thomas Bauer vertritt.

Mit seinem letzten Buch ‚Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islam‘³ leitet er, was die Wahrnehmung des Islam sowohl im Orient als auch im Westen betrifft, einen Paradigmenwechsel ein. Sein Hauptgedanke besagt, dass die Kultur des Islam bis Mitte des 19. Jahrhunderts eine Kultur der Ambiguitätstoleranz gewesen sei.

¹ Filiu, Jean-Pierre : La Révolution arabe. Dix leçons sur le soulèvement démocratique. Paris 2011, S. 86.

² Filiu: Révolution arabe (wie Anm. 1), S. 32.

³ Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam. Berlin 2011.

Erst der Kolonialismus mit seinem Missionierungseifer, seiner Wahrheitobsession – das heißt, seiner Besessenheit von der Vorstellung einer monolithischen Wahrheit – und der Modernisierungsprozess innerhalb der islamischen Welt, der die westliche Moderne und ihre Vulgata blind nacheiferte, haben dieser Ambiguitätstoleranz laut Thomas Bauer ein Ende gesetzt. Mit dem zentralen Begriff seines Buches ‚Ambiguitätstoleranz‘, welchen er der Psychologie entnommen hat, meint er die Mehrdeutigkeit, Vielfalt und Pluralität einer Kultur und genau das, was Bauer in den unterschiedlichen Bereichen der klassischen Kultur des Islam zu finden glaubt. Die Idee des ‚Idjtihad‘⁴ selbst relativiert jede Form der Wahrheitobsession, indem sie die Wahrheit als Prozess und nicht als Dogma versteht. Der Akt des ‚Idjtihad‘ wurde als offenes Verfahren verstanden, das nicht unbedingt nach einer einzigen Wahrheit strebt, da Gott nicht nur das Ergebnis des ‚Idjtihad‘ belohnt, sondern auch den Akt selbst.

Thomas Bauer enthüllt in seinem Buch den Prozess der „Islamisierung des Islam“. Damit meint er die Übertragung der Bezeichnung ‚islamisch‘ auf sämtliche Bereiche der Kultur des Islam. Seiner Meinung nach verleugnet dies einerseits die Tatsache, dass es verschiedene Glaubensrichtungen gibt, welche die Kultur mitgestaltet haben, und andererseits, dass diese Kultur in vielen Bereichen eine säkulare gewesen ist. Die westliche Orientalistik aber, die im Horizont der Moderne und ihrer linearen Struktur gefangen geblieben ist, verstand den Islam als eine Religion, die das Leben in seiner Ganzheit zu beherrschen sucht. Für Bauer bleibt dies ein „Phantasy-Islam“, der vor dem 19. Jahrhundert nicht existierte. Als Beispiel führt er das islamische Recht an, das nicht nur als religiös

bezeichnet werden kann, da es sowohl religiöse als auch nichtreligiöse Elemente enthält; des Weiteren aber auch Beispiele aus der Medizin und vor allem der Literatur, welche auch Parodien der Religion und ihrer Gebote und Verbote wagte.

Ein weiteres Beispiel für die Ambiguitätstoleranz der klassischen Kultur des Islam war der Umgang mit der Lust. Heute ist die Ökonomie der Lust in der islamischen Welt alles andere als tolerant. Für Bauer ist diese Verurteilung des Körpers, der Lust und des Weiblichen im heutigen Islam eine Reaktion auf die westliche Herausforderung. Diese reaktive Antwort ist entweder islamistisch oder westlich orientiert, wobei jedoch beide Richtungen von einer Allergie gegen die Ambiguität des Sex durchdrungen sind. Der Westen hat den anderen Kulturen seine eigenen Sexualitätsdiskurse aufgezwungen; Diskurse, welche darauf abzielten, die Spontanität des Sex zu zähmen, wie der französische Philosoph Michel Foucault erläuterte. So, wie sich die Priester im 16. Jahrhundert mit ihrer Sexuallehre in die Stellungen beim Geschlechtsverkehr einmischten, wie Robert Muchembled in ‚L'orgasme et l'Occident‘ (2005) schreibt, so reproduziert der Prozess der Säkularisierung dasselbe Verfahren, indem er – diesmal in der Sprache der Wissenschaft – versucht, die Wahrheit des Sex zu bestimmen, und anstatt vor der Sünde und ihren Folgen zu warnen, ist in diesem Diskurs die Rede vom ‚gesunden‘ Sexualleben und von der Angst vor Krankheiten. In der klassischen Kultur des Islam war Sex alles andere als gefährlich, auch für einen konservativen Gelehrten wie Al-Ghazali diente der Geschlechtsverkehr

*erstens dazu, dem Menschen einen positiven Vorgesmack auf das Paradies zu geben, und zweitens, für den Fortbestand des Menschengeschlechts zu sorgen*⁵.

Was in der Kultur des Islam als normal empfunden wird, wird in der Sexualpolitik der Moderne als Degenerationserscheinung verstanden, die es zu bekämpfen oder zu heilen gilt. So wird sie sogar

4 ‚Idjtihad‘ ist ein terminus technicus des islamischen Rechts und umfasst das Verfahren zur Rechtsfindung durch eine unabhängige Interpretation der beiden Rechtsquellen Koran und Sunna. Jeder Anwender des ‚Idjtihad‘ muss ein Gelehrter des islamischen Rechts sein. Im Verständnis moderner Reform-Muslime wie Irshad Manji oder Abdelwahab Meddeb bedeutet ‚Idjtihad‘ eine undogmatische, vernunftgeleitete Denkweise, die es jedem Muslim erlaube, seine religiöse Praxis im Lichte zeitgenössischer Umstände auf den neuesten Stand zu bringen (Anm. d. Hrsg.)

5 Vgl. Bauer: Ambiguität (wie Anm. 3), S. 278.

als Grund angeführt, andere Kulturen zu kolonialisieren. Hat Napoleon seinen Überfall auf Ägypten etwa nicht mit dem Argument gerechtfertigt, dieses Land von der Dekadenz der Türken befreien zu wollen? Im Rahmen dieser ‚mission civilisatrice‘ wird auch versucht, „den Sex des Nahens Ostens zu korrigieren“, was nichts anderes hieße, als die sexuelle Freiheit dieser Region zu vernichten.

Die Säkularismusfrage im arabischen Denken

Man kann die Positionen im zeitgenössischen arabischen Diskurs gegenüber dem Säkularismus auf zwei reduzieren: Der ersten begegnet man in den Schriften der Islamisten, die den Säkularismus mit dem Atheismus gleichsetzen und einen engstirnigen Identitätsdiskurs pflegen, der sich aus einer monolithischen Lektüre der Religion speist. Die heutigen Salafisten beleben die alten Schriften Ibn Taymiyyas wieder, der die Philosophie, den Sufismus und den Heiligenkult als fremd und somit unislamisch bezeichnet. Doch dabei vergessen sie, wie Abdelwahab Meddeb feststellt, die anderen Formen des Wissens wie Medizin, Technik, Astronomie etc. zu verurteilen, obwohl diese durchaus nicht innerhalb der islamischen Kultur entstanden sind. Diese schizophrene Haltung, welche darin besteht, lediglich die westliche Technik, jedoch nicht das westliche Menschenbild und die politischen Errungenschaften der Moderne zu akzeptieren, haben die Fanatiker von heute in weiten Teilen der islamischen Welt wiederbelebt. Wie ihren Schriften zu entnehmen ist, beabsichtigen sie, die Moderne zu islamisieren, was demnach hieße, die westliche Technik ohne die Demokratie und den Parlamentarismus zu importieren.⁶

Die zweite Position, die unter anderem Nassif Nassar und Aziz Al-Azmeh vertreten, gleicht jener der Jakobiner im europäischen Diskurs. Laut Nassif Nassar ist der Säkularismus von der menschlichen

Entwicklung abhängig, und auch die religiöse Sicht selber wird von dieser Entwicklung beeinflusst. Für ihn war der Säkularismus eine Antwort auf die autoritäre Herrschaft der Religion.⁷ Erwähnenswert ist an dieser Stelle, dass Nassar bewusst oder unbewusst die Position der Aufklärung unkritisch verteidigt, jene Position, welche die Religion als Ursprung der Gewalt brandmarkt, und nicht die politische Instrumentalisierung der Religion. Die Übertragung der Geschichte Europas, die von Glaubenskriegen durchdrungen ist, auf andere Geschichten, oder die Universalisierung dieser Geschichte ist ebenso ein Akt der Gewalt, eine Fortsetzung des Kolonialismus mit anderen Mitteln. Nein, wir haben unsere eigene Geschichte, unser Verständnis von Religion, Demokratie und Freiheit, das sich zwar nicht zwangsläufig vom westlichen Verständnis unterscheidet, aber dennoch tief im historischen Kontext der Region und ihrer Kultur verwurzelt ist.

Der Islam als Religion beschränkt sich nicht auf den Korantext, bei dem wir es mit einem offenen, pluralen und widerspruchsvollen, in der Sprache Mohamed Arkouns, mythologischen Text zu tun haben, den man nicht als Ursprung der Gewalt bezeichnen kann, weil man diesen Text nicht auf ein Gesetz, einen logischen Satz oder eine monolithische Wahrheit reduzieren kann. Der Konflikt in der islamischen Welt besteht zwischen einer Gesellschaft, die in Freiheit und Würde leben will, wie es auch die Grundsätze des Islam verlangen, und einer politischen Herrschaft, welche die Religion instrumentalisiert, wie es beispielsweise in den Golfstaaten der Fall ist, oder die den Säkularismus missbraucht, wie es der arabische Nationalismus zum Beispiel in Ägypten oder im Irak tat und heute noch in Syrien tut, um die Unterdrückung der Opposition zu legitimieren.

Nach Ansicht Nassif Nassars ist die Entwicklung zum Säkularismus eine Folge der Förderung von

⁶ Vgl. Meddeb, Abdelwahab: *Pari de civilisation*. Paris 2010.

⁷ Die Ideen Nassars, die ich hier anführe, sind seinem Buch, *Von Averroes zum Säkularismus* (arab., Libanon 2011) entnommen.

Rationalität, Wissenschaft, Philosophie und Industrie. Man hat es hier jedoch mit einer importierten Meinung zu tun, die den Universalismusehrgeiz der Moderne naiv wiedergibt. Der Säkularismus, wie ich ihn verstehe, ist aber keine Weltanschauung, sondern ein prozeduelles System, das dazu dient, die Verhältnisse zwischen Religion, Politik und Gesellschaft auf eine offene und flexible Art und Weise zu ordnen, die auf einem ‚Von-anderen-lernen-Prinzip‘ beruht, einem Prinzip, das diese Verhältnisse als dialogisch und nicht als ausgrenzend versteht.

Außerdem bedeutet die Betonung der Prozeduralität des Säkularismuskonzeptes, dass dieses Konzept weder von der Wissenschaft beziehungsweise von der wissenschaftlichen Entwicklung noch vom Rationalisierungsprozess abhängig ist. Es ist vielmehr ein ‚nicht-konzeptuelles‘ Konzept, frei von jeglichem epistemologischen, ethischen oder ideologischen Inhalt. Aufgrund dessen sollte man das kulturalistische Verständnis des Säkularismus ablehnen, da die Entwicklung zum Säkularismus nicht grundsätzlich den Ausschluss der Religion aus dem Leben des Menschen impliziert, sondern eher einen Schritt gegen die politische Instrumentalisierung dieser Religion darstellt; eine Entwicklung, die gleichzeitig die Religion von der rigiden und geschlossenen Orthopraxis der Theologie, die das Wort Gottes zu besitzen glaubt, befreit. Der Säkularismus selbst benötigt eine Säkularisierung, was einerseits dadurch geschieht, dass wir dieses Konzept nicht als Kampffideologie verstehen, und andererseits nur in einer Welt verwirklichen, die – was ich noch erläutern werde – aus ‚schwachen‘ Subjekten besteht. Darüber hinaus erlangt die Religion ihre vergessene Religiosität nur dank dieser Säkularisierung wieder.

Auch für den syrischen Denker Aziz Al-Azmeh bedeutet der Säkularismus in der arabischen Welt das Eindringen bestimmter politischer, administrativer und rationaler Konzepte. Ferner rief dieser Prozess auch eine Marginalisierung der religiösen Kultur hervor, die jahrhundertlang über alles

geherrscht habe. Der Säkularismus umfasst ihm zufolge nicht nur die Trennung von Staat und Religion oder von Leben und Religion, sondern auch eine Kette von historischen Wandlungen in den Bereichen Politik, Kultur, Erziehungswesen etc. Al-Azmehs Verständnis von Säkularismus als Gegensatz zum Islamismus widerspreche ich insofern, als dass es sich beim Säkularismus nicht zwangsläufig um eine Ablehnung der Religion oder des Kulturerbes handelt, sondern vielmehr um eine Ablehnung des Missbrauchs der Religion. Folglich ist es an dieser Stelle unabdingbar, zwischen einem ‚dogmatischen Säkularismus‘, der die Form einer Kampffideologie annimmt, wie es bei Nassar und Al-Azmeh der Fall ist, und einem ‚prozeduellen Säkularismus‘, welcher lediglich auf die Neutralisierung dieser Instrumentalisierung abzielt, zu unterscheiden.

Unterwegs zu einem pluralen Humanismus

Der Säkularismus schafft die Religion nicht ab. Die Rede von der Religion als Gegenpol zur Moderne und vom Säkularismus als moderne Errungenschaft entledigt den so verstandenen Säkularismus jeglicher Neutralität und verwandelt ihn in eine ‚Wahrheit‘ oder Autorität. Deshalb begehen die Islamisten, abgesehen von ihrem populistischen Diskurs, gewissermaßen keinen Fehler, wenn sie den Säkularismus mit der Ablehnung der Religion gleichsetzen, da der Säkularismus, wie ihn die arabischen Regimes praktiziert haben und wie ihn der arabische Denker liberaler, nationaler oder marxistischer Observanz – von einem krankhaften Hass gegenüber der Religion und dem Kulturerbe durchdrungen – verstehen. Doch auch folgende Frage sollte in diesem Kontext nicht außer Acht gelassen werden: Was ist Religion? Wie sollen wir Religion heutzutage verstehen beziehungsweise leben? Sowohl die modernen arabischen Denker als auch die Islamisten haben den Begriff Religion in sehr hohem Maße verwendet, ohne sich über seine Bedeutung Gedanken zu machen. Dies ist auch

eine Erklärung für die großen Missverständnisse, die dieses Denken durchlöchern, und die mit der Übertragung der Geschichte der Religion im europäischen Kontext auf den islamischen Kontext zu tun haben. Auf diese Geschichte und Missverständnisse möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, sondern lediglich versuchen, eine Definition des Begriffes ‚Religion‘ zu geben, die vielleicht simplifizierend ausfallen wird, aber den Weg zu einem pragmatischen und säkularen Verständnis von Religion ebnet.

Die Religion ist meiner Meinung nach, und hierbei werden mir nicht viele widersprechen, eine doppelte Beziehung. Einerseits ist sie die Beziehung des Menschen zu Gott, andererseits die des Menschen zum Menschen, und in einem erweiterten Sinne können wir auch die Beziehung des Menschen zur Natur („Mon frère soleil, ma soeur la lune, disait Saint François“⁸) als religiös bzw. heilig bezeichnen, womit auch eine Infragestellung der instrumentellen Vernunft in der Moderne einhergeht. Aber konzentrieren wir uns auf die beiden ersten Beziehungen: Die erste findet in der Sphäre des Religiösen statt, weil die Religion ihre Rituale, Sprache und symbolischen Dimensionen bestimmt, wobei die zweite Beziehung teilweise von den allgemeinen Sollsätzen der Religion bestimmt wird; eine Bestimmung, die einen großen Platz für menschliche Kreativität, in der islamischen Sprache, für den ‚Idjtihad‘, einräumt. Ein ‚Idjtihad‘, der sich von der Macht der Theologie emanzipiert hat, und welcher nur intersubjektiv zu verwirklichen ist. Beide Beziehungen sind keine Angelegenheit der Gemeinschaft, sondern hängen allein vom Individuum ab. Die Religion ist somit eine individuelle Entscheidung, die nicht auf eine geschlossene Identität zu beschränken ist. Sie ist eine Beziehung schlechthin. Außerdem impliziert der Weg zu einem pluralen Humanismus die Anerkennung der Religion als Teil des menschlichen Schicksals. Denker wie Nassar ver-

stehen die Religion in der Tradition einer kämpferischen Moderne, die hinter der Vernichtung der Ambiguitätstoleranz der islamischen Kultur, wie Thomas Bauer es ausdrückt, stand. Wenn Gott von Nassif Nassar lediglich Gehorsam verlangt, so verlangt er von mir Arbeit. „Wirkt! Allah wird euer Wirken sehen, und so (auch) Sein Gesandter und die Gläubigen“ (Sure At-Tauba, Vers 105). Nur als arbeitsame Wesen ‚gehören‘ wir zum Glauben, und die Arbeit ist Beziehung, welche die Anderen, und dadurch die Ethik, voraussetzt. Gott selbst ist in diesem Verständnis nicht als Autorität, sondern eher als Beziehung zu anderen Menschen zu verstehen. Im Islam ist die Beziehung wichtiger als Gott. Eine Idee, die Emmanuel Mounier in einer anderen Sprache ausgedrückt hat, nämlich: „La religion commence partout où je transforme un lui en un toi“⁹. Mit Gott beschreibe ich die Abhängigkeit des Subjekts von einem anderen Subjekt, und damit das Jenseits der Autonomie, des Subjekts der Moderne, der Moderne als Abschaffung der Ambiguität. Mit anderen Worten: Der plurale Humanismus hebt die Figur eines ‚schwachen Subjekts‘ hervor. ‚Schwach‘, weil es seine Identität als „un mouvement sans retour“ – wie Emmanuel Lévinas feststellt – als plurale Identität, die sich nur in verschiedenen Welten und als Begegnung verwirklichen kann, versteht.

9 Mounier: *Foi* (wie Anm. 8), S. 45. Dieselben Ideen Mouniers sind in den Schriften des islamischen Personalisten Mohamed Aziz Lahbabi zu finden. In seinem Buch *Le personnalisme musulman* (1964) betont Lahbabi, dass die Person ihre eigene Realität immer in Abhängigkeit von der Realität des Anderen entdeckt. In einer an Martin Buber angelehnten Sprache schreibt Lahbabi: „Ich zu sagen heißt gleichzeitig, die anderen zu sagen, das Du und die anderen zu setzen.“ (Mohamed Aziz Lahbabi: *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*. ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer. Freiburg i.Br. 2011, S. 77). Lahbabi spricht auch über eine ‚doppelte Liebe‘, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Menschen, die eng miteinander verbunden sind. Man hat es bei ihm mit einem Cogito zu tun, das nicht auf Zweifel, sondern auf Liebe beruht. Ein leidendes Cogito, das mit den anderen leiden kann.

8 Zit. n. Mounier, Emmanuel: *L'Engagement de la Foi. Textes choisis et présentés par Paulette Mounier* (1. Aufl. Paris 1968), Les-Plans-sur-Bex 2005, S. 30.

Fazit

Der ‚Arabische Frühling‘ ist als eine Gabe der Begegnung mit dem Westen zu verstehen, selbst wenn manche Stimmen versuchen, dies zu relativieren. Der Westen war während des arabischen Aufstandes stets präsent, und das nicht nur in Form von Kommunikationstechnik, sondern auch als zivilisatorisches Modell. Bewusst oder unbewusst sehen wir uns nach der Freiheit des in uns wohnenden Westens und bewundern seine Errungenschaften. Dieser Westen, der immer bereit war, über sich selbst hinaus zu wachsen.

Dem Westen zu begegnen, bedeutet vor allem Kritik auszuüben. In diesem Zusammenhang heißt das außerdem, die westliche Narrative über den Islam zu kritisieren, welche in dieser Religion den Hauptgrund für die Unterdrückung der individuellen und politischen Freiheiten und ein Hindernis der Etablierung einer toleranten und pluralistischen Gesellschaft sieht. „Muslims are in a bad shape only and only because they are muslims – believers in Islam.“¹⁰ Die Revolution der Würde hat, zumindest was die Wahrnehmung des Islam betrifft, zwei Ziele erreicht. Sie hat bewiesen, dass sich der Islam als Religion nicht gegen die Demokratie, sondern gegen die Diktatur richtet, und dass die Probleme der Region weniger mit der Religion als mit der autoritären und korrupten Politik zu tun haben, welche die Religion und den Säkularismus instrumentalisiert, um den Status quo zu bewahren.

In Folge dessen hat eine offene Demokratie nichts zu befürchten, auch wenn Islamisten zu Wort kommen und am politischen Prozess teilnehmen. Aber der Versuch, einen großen Teil der arabischen Gesellschaften zum Schweigen zu bringen, kann schnell in jakobinischen Gesinnungsterror umschlagen und die Macht der herrschenden

Diktaturen verfestigen. Ohne Säkularismus ist die Demokratie nicht vorstellbar, wobei der Säkularismus hier nicht als Ismus, als Ideologie, zu verstehen ist und die Demokratie wiederum nur als mehrstimmige Kommunikation möglich ist, die auf einem Radikalitätsverzicht beruht. Die Jakobiner haben die Welt nur verändert, die Schwierigkeit besteht jedoch darin, sie mit Anderen zu teilen.

Rachid Boutayeb, geboren in Meknes (Marokko), ist Kulturwissenschaftler und Publizist. Er studierte Literaturwissenschaft und Islamische Theologie in Rabat sowie Philosophie und Politikwissenschaft in Marburg. Seine Dissertation an der Universität Marburg über das Alteritätsdenken bei Emmanuel Levinas ist abgeschlossen. Seine wissenschaftlichen Interessen gelten der interkulturellen Philosophie, der Reiseliteratur, der deutsch-jüdischen Philosophie und der islamischen Philosophie. Boutayeb ist journalistisch tätig und arbeitete einige Jahre lang in der arabischen Redaktion der Deutschen Welle. Als Publizist veröffentlichte er Beiträge in ‚Lettre International‘ und anderen Kulturzeitschriften.

¹⁰ Khan, M.A. Muqtedar: *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*. Lanham MD, S. 152.









BILDUNG, KULTUR, TRANSFER

Übergangszeit – Zum Kulturaustausch mit arabischen Ländern

von Günther Hasenkamp¹

The ‚earth‘ without art ist just ‚eh‘
Sgraffito

„Meine Stadt mit ihren Augen“

In ‚Downtown‘ Kairo, nicht weit vom Viertel der Autoersatzteilhändler und Straßenwerkstätten, befindet sich die Townhouse Gallery mit ihrem ‚Factory Space‘, vor dessen Tür ein Laden für Kunstgewerbe, ein OffTheater und etliche Straßencafés

¹ Dieser Text gibt lediglich die persönlichen Auffassungen des Autors wieder. – Der Autor dankt Antje Klesse und Stefan Winkler für ihre Hinweise.

einen Außenraum abstecken, dessen modus operandi die ewige Improvisation ist. Man sucht sich die Plastikstühle zusammen, stellt ein paar hohe metallene Teetische in das flache Sonnenlicht dieses Februarmittags, und Fahrzeuge auf zwei oder vier Rädern winden sich lärmend vorbei. Hier sind wir mit einer Gruppe deutscher Studenten der Braunschweiger Hochschule für Bildende Künste (HBK) und junger ägyptischer Künstler verabredet. Wir schauen uns auf ihren dünnen silbernen Laptops an, welche Ideen für fotografische und Videoarbeiten sie in den vergangenen zwei Wochen entwickelt haben.² In bi-nationalen Kleingruppen waren sie unterwegs in der Stadt, die Ideen sind vielfältig und erst im Stadium des Entstehens. Alle scheinen das Zusammensein sehr zu genießen, und die überraschendste Mitteilung kommt von einem jungen Ägypter. Er will eine Arbeit beginnen – fotografisch oder im Medium der Malerei –,

² Der Workshop ist Teil eines Ausstellungsvorhabens des Museums für Photographie Braunschweig in Kooperation mit der HBK Braunschweig, das Florian Ebner mit einer Gruppe arabischer und deutscher Kuratoren unter dem Arbeitstitel ‚Kairo. Offene Stadt. Ein neues Kapitel der Fotografie in der arabischen Welt‘ realisiert. Ausstellungen 2012 in Braunschweig und an weiteren Orten, voraussichtlich 2013 in Kairo.



der eine umgekehrte Perspektivierung zugrunde liegt. All die Tage hat er seine deutsche Kollegin auf ihren Stadtexpeditionen begleitet, wobei er sie nicht geführt hat – vielmehr ist er ihr gefolgt. Seltsame Orte, sagt er, wollte sie besuchen, „und ich habe versucht, meine Stadt mit ihren Augen zu sehen.“

Damit spricht der junge Ägypter unbeabsichtigt, in einem gänzlich unspektakulären Setting, etwas an, das als Basismuster aller internationalen Austauschkonstellationen im Bereich der Kultur gelten kann: Dass im Modus der individuellen Begegnung eine Auseinandersetzung mit der nicht-eigenen und der eigenen Perspektive stattfindet. Eine gewisse Leichtigkeit liegt über dieser Szene, vielleicht war es ja bei ähnlichen früheren Projekten³ genauso, und sie suggeriert, dass im ‚Kulturaustausch‘ vielleicht ja alles ganz einfach ist.

Kulturwissen ‚makeln‘

Die grundsätzliche Frage, wie man in der arabischen Welt von heute Kulturwissen makelt, könnte vielleicht eine Studie ausführlich beantworten. Sie kann an dieser Stelle nur publizistisch und verkürzt im Hinblick auf einige kritische Faktoren diskutiert werden, die den Kulturaustausch positiv beeinflussen können. Diese sind: eine Reflexion des eher konfusen als harmonischen interkulturellen Wahrnehmungskontextes, eine lokale oder regionale Verankerung der Projekte, Zweigleisigkeit im Projektdesign, eine Unterscheidung verschiedener Domänen des kulturellen Austauschhandelns, ein neuer Blick auf die Rahmenbedingungen und deren abruptem Wandel in jüngster Zeit.

3 Das Goethe-Institut war an den folgenden Projekten in jeweils unterschiedlicher Form beteiligt: Cairoscope. Images, Imagination and Imaginary of a Contemporary Mega City. Hrsg. Marina Sorbello, Antje Weitzel. Berlin 2009 – Indicated by Signs. Contested Public Space, Gendered Bodies, and Hidden Sites of Trauma in Contemporary Visual Art Practises. Hrsg. Bonner Kunstverein. Goethe-Institut Kairo 2010. – Unfolding Perspectives. Beyond identity – and beyond. A dialogical discourse on the nature and intricacies of cultural exchange and knowledge transfer. Hrsg. Andrea Rauschenbusch. Hamburg 2011.

‚Wahrnehmungskäfig‘ und ‚Spiegelgalerie‘

Der Kulturimport und -export bleibt realistischerweise eine Unternehmung mit beschränkter Haftung. Es ist erstens nicht garantiert, dass hier wie dort das Unbekannte einen Weg zum Publikum und zu den Zielgruppen findet. Und zweitens bleibt ungewiss, ob die erhoffte ‚Begegnung‘ stattfinden kann oder sogar ein ‚Dialog‘ und der möglichst ‚auf Augenhöhe‘. Die Wirklichkeit ist rauer. Den meisten kulturellen Kontaktsituationen wohnt anfangs wenig Zauber inne, dafür aber viel intellektuelle Konfusion.

Der Schriftsteller Christoph Peters gibt dazu Auskunft. Er besuchte 1993, nachdem er „einen ägyptischen Schwager bekommen hatte“, erstmals Kairo. 2006 erschien sein Roman ‚Ein Zimmer im Haus des Krieges‘, der Ägypten zur Zeit des Mubarak-Regimes in treffsicheren Beschreibungen evoziert und der mit einer ungewöhnlichen Heldenkonstellation aufwartet – die Hauptfiguren sind ein deutscher Terrorist und der (fiktive) deutsche Botschafter. Historischer Hintergrund seines Romans waren die Terroranschläge ägyptischer Islamisten in den neunziger Jahren.⁴ Peters hat die „Verwirrung“, die sein Kulturkontakt damals mit ihm anrichtete, so beschrieben:

Ich war zunehmend verwirrt: nicht nur dass sich dieselben Fakten der verschiedenen Konflikte in dieser Welt-gegend aus arabischer Perspektive zu komplett anderen Bildern zusammensetzten – offenbar war das, was uns im nachchristlichen Abendland als Meinungsvielfalt erschien, nur ein sehr begrenzter Ausschnitt aus einem sehr viel größeren Spektrum der Weltanschauungsmöglichkeiten. Es gab fundamental andere Positionsbestimmungen des Menschen in Raum und Zeit, die trotzdem in sich schlüssig waren. Zugleich merkte ich, wie sehr alle Sichtweisen, einschließlich meiner eigenen, durch Medien und Meinungsmacher des jeweiligen Kulturraums

4 Der Roman wird gegenwärtig von Hebatallah Fathy ins Arabische übersetzt.



geformt waren. Der Blick auf politische Ereignisse, religiöse und soziale Strukturen bewegte sich hier wie dort im Rahmen der Beschreibungsmuster und Deutungskonzepte, mittels derer sich unsere jeweiligen Gesellschaften tagaus, tagein ihrer Leitlinien vergewisserten. Diese Leitlinien bildeten das Gestänge des Wahrnehmungskäfigs, in dem jeder eingeschlossen war. Selbst wenn ich sah, dass es um mich herum andere Käfige gab, konnte ich aus meinem doch nicht heraus. Immer seltener war ich im Stande zu glauben, dass ich einfach mal recht hatte, dass es recht und unrecht überhaupt gab – von der ‚Wahrheit‘ ganz zu schweigen.⁵

Allerdings war Peters gewissermaßen präpariert, sein Kunststudium und die zeichnerische Ausbildung hatten ihn mit einem detailerfassenden Blick ausgerüstet, der sich zu einer ohnehin vorhandenen Sensibilität gegenüber außereuropäischen Kulturräumen addierte.⁶ Was sich bei Christoph Peters

5 Peters, Christoph: Kairoer Aufklärung. In: Zeit Reisen Nr.10, März 2010, S. 24–27, S. 26.

6 An anderer Stelle hat der Autor seine zur „Relativierung der eigenen Position“ führende „Verstörung und Faszination“ so formuliert: „Es gibt gar keine Möglichkeit, den exotistischen Mustern zu entgehen, wenn man sich mit fremden Kulturräumen beschäftigt. Unser Blick als Europäer des 20. oder 21. Jahrhunderts auf fremde Kulturen bleibt von den Bildern vorgeprägt, die sich die vorhergehenden Generationen gemacht haben. Ich bin mit ‚Der kleine Muck‘, ‚Kalif Storch‘, ‚Ali Baba und die vierzig Räuber‘, schemenhaften Türken vor Wien, ‚Ölscheichs‘ und ‚palästinensischen Terroristen‘ aufgewachsen. Also mit allen möglichen Figurationen und Szenarien, mittels derer die europäische Kultur sich ihren ‚Orient‘ geschaffen hat und am Leben erhält. Wenn ich



in die wirkliche islamische Welt von heute reise, sind diese Bilder sozusagen Teil meines Reisegepäcks. Ich bin über Wochen in Istanbul oder Kairo gewesen, und was ich dort erlebt habe, waren auf den ersten Blick ‚Original-Erfahrungen‘. Aber die Bilder, die ich mitbrachte, haben diese Erfahrungen natürlich eingefärbt wie ein Filter, durch den ich schaue. Ich kann nicht unvoreingenommen wahrnehmen. Da sind kulturelle Vorformatierungen, aus denen im weitesten Sinne Erwartungen entstehen, und die beeinflussen die Wahrnehmung dessen, was mir entgegentritt. Grob gesprochen: In Istanbul oder Kairo ist es genau so, wie ich es erwartet habe, oder es ist ganz anders, meistens ist es irgendwie dazwischen. Von daher ist eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung nie wirklich möglich. Andererseits ist ‚das Andere‘ im Eigenen natürlich von vornherein angelegt. Sobald ich mich definiere, also eine Grenze um mich ziehe, sei es als Person, als Land oder als Kultur, ist jenseits dieser Grenze ‚der‘ oder ‚das Andere‘. Das gilt umgekehrt natürlich auch für die Anderen. Sie bringen in unsere Begegnung ihrerseits Erwartungen und Vorstellungen mit, was ich wohl denke, wie ich mich verhalte, welche kulturellen Muster ich verkörpere. Das ist im Prinzip ein natürlicher Mechanismus. Wenn

als individuelle Erfahrung kristallisierte, lässt sich auch bei zwei größeren Projekten des literarischen Austausches mit der arabischen Welt im letzten Jahrzehnt wiederfinden – als summierte Erfahrung von Differenz, aber auch von Gemeinsamkeit.

Vor fast zehn Jahren begannen die Goethe-Institute in Nordafrika und Nahost eine literarische Programmreihe mit dem schillernden Titel ‚Midad‘⁷.

ich ihn unreflektiert lasse, führt er zur Konstruktion, um nicht zu sagen Fiktion des homogenen Kulturraums (...)“ – In: ‚Eine im eigentlichen Sinne dem Anderen gerecht werdende Wahrnehmung ist nie wirklich möglich.‘ Schau ins Blau im Gespräch mit Christoph Peters (Gespräch geführt von Stephanie Waldow, 15. Mai 2010, 10 S.) (www.schauinsblau.de).

7 „Die Bedeutungen des arabischen Wortes ‚Midad‘ sind vielfältig. Zum einen beschreibt ‚Midad‘ einen unermesslichen Raum,

Die Ausgangsidee bestand darin, arabische und deutsche Autoren in Form von ‚Stadtschreiber‘-Residenzen und Veranstaltungen für eine Zeit lang der jeweils anderen Lebenswelt auszusetzen. In dieser Versuchsanordnung ging es naturgemäß um interkulturellen Erkenntnisgewinn. Allerdings stand eine weitere und höchst dringliche Aufgabe auf der Agenda dieses Kulturprojekts, nämlich die arabische Literatur in Deutschland weiter über die eher hohe Wahrnehmungsschwelle zu bringen, durch Medienkooperationen bekannt zu machen und in ihrer Vielfalt und Bedeutung zu positionieren. Kulturprojekte dieser Art waren in dem Jahrzehnt, das auf die Katastrophe des 11. September 2001 folgte, nötig und dringlich. „Jenseits von Klischees und gegenseitigen Ängsten“, so Johannes Ebert, Generalsekretär des Goethe-Instituts, wurde in einem „west-östlichen Seiltanz“ (Stefan Weidner) zwischen Erwartungen und Herausforderungen deutlich, dass „Begegnungen mit Menschen fruchtbar, herausfordernd und bereichernd“ sein können. Mahmoud Darwischs Vorwort zum ‚Midad‘-Band lässt denn auch die emotional-ethische Komponente und die zerbrechlichen Hoffnungen anklingen, die damit verbunden waren:

*Die Tagebuchaufzeichnungen und Eindrücke, die die jungen deutschen und arabischen Autoren bei ihren Besuchen in arabischen beziehungsweise deutschen Städten mit dem Auge des Reisenden und des Kulturschaffenden festgehalten haben, erzeugen eine Art Spiegelgalerie. (...) So bleibt der andere kein Fremder, kein Gefürchteter oder gar Feind – nein, er wird mir zum Freund, dessen Schicksal und Leben mich angehen, wie auch mein Schicksal und mein Leben ihn angehen.*⁸

eine Weite, zum anderen ist der Begriff aber auch eine Bezeichnung für literarischen Stil und das Wort ‚Tinte‘. Der Titel ‚Midad‘ für ein deutsch-arabisches Literaturforum bezieht sich so einerseits auf die geographische Ausdehnung, die Deutschland und die gesamte arabische Welt umfasst, andererseits auf die unerschöpflichen und oft überraschenden Möglichkeiten, die der Literatur in der Deutung interkultureller Beziehungen zwischen Ost und West, Nord und Süd zukommt. Darüber hinaus bezeichnet ‚Midad‘ das Medium und Material für alles Geschriebene (...)“ – Ebert, Johannes: Midad – Eine interkulturelle Annäherung. In: Midad. Das deutsch-arabische Stadtschreiberprojekt. Heidelberg 2007, S. 14.

8 Vgl. Ebert: Midad, S.12–13 (wie Anm. 8).

‚Dialog‘ und ‚Konflikt‘ waren hoch im Kurs und Diskurs stehende Vokabeln zu dieser Zeit; die Rede vom angeblichen ‚clash‘ der Zivilisationen forderte das heraus. Der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani hatte ein anderes Literaturaus-tauschprojekt, den ‚West-östlichen Diwan‘ mit seinen 22 arabischen und deutschen Schriftstellern, betreut und schrieb dazu nüchtern:

*Im ‚West-Östlichen Diwan‘ haben sich nicht Kulturen getroffen, sondern Individuen. (Der libanesischer Autor) Abbas Beydoun, der keinen Zugang fand zu dem Menschen Kertész (seinem Autoren-Partner in Berlin), hat mit dessen Werken korrespondiert wie nur wenige Leser. Korrespondieren heißt nicht: übereinstimmen. Es heißt, sich auseinanderzusetzen. Und so ist auch das Wort ‚Dialog‘ keineswegs das Gegenteil von ‚Konflikt‘, sondern von Sprachlosigkeit.*⁹

Beide Projekte haben nebenher auch den Boden bereitet für das, was man heute ‚Übersetzungsförderung‘ nennt. 2010 verlieh das Goethe-Institut erstmals seinen ‚Deutsch-Arabischen Übersetzerpreis‘, und die neue Aufmerksamkeit für die arabische Welt seit dem Revolutionsjahr 2011 führt schon jetzt zu einer wachsenden Präsenz der arabischen Literatur in Europa. Die Zeit scheint gekommen, Literaturforen solcher Art weiter zu führen und modifiziert neu zu beginnen.¹⁰ Denn der ‚digital turn‘, die veränderten Kommunikationsbedingungen, birgt Chancen auf größere Reichweite durch Blogs, Tweeds, E-Paper für zeitnahe Übersetzungen und schnelle Zirkulation. Natürlich ist Literatur notwendig ‚langsam‘ im Herstellungsprozess; zwischen Peters‘ Ägyptenbesuch und der Buchpremiere vergingen immerhin 13 Jahre. Verlegte man sich heute noch allein auf das Medium des Buches

9 Kermani, Navid: Vorwort. In: Zwischen Berlin und Beirut. West-östliche Geschichten. Hrsg. Von Joachim Sartorius. München 2007, S. 13.

10 Vgl. dazu und zu umfangreichen weiteren „Handlungsempfehlungen“ die Arbeit von Marcel Ernst: Deutsche Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik für den Mittelmeerraum als Kultur- und Wissensraum. Analysen und Denkanstöße aus der Sicht der Kulturwissenschaften. Stuttgart 2011 (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), hier vor allem S. 45–46. Auch im Internet (<http://www.ifa.de/pdf/edition/mittelmeer2011.pdf>).

zur Distribution, würde man mit weiteren ‚langsamem‘ Prozessen rechnen müssen: Genehmigungen, gegebenenfalls auch der Zensur, Design, Satz, Korrektur, Druck, Auslieferung sind einige, jeweils ihre Zeit benötigende, Stationen auf dem Weg zwischen übersetztem Manuskript und Lektüre. In einer politischen und gesellschaftlichen Situation, in der die intellektuelle Einordnung des aktuellen Geschehens an Relevanz deutlich gewonnen hat, können digital unterstützte Projektformate daher sinnvoll sein.

Verankerung vor Ort

Eigentlich versteht sich von selbst, dass Kulturaustausch sich auf lokale Interessen, ein Bedürfnis oder einen Bedarf, auf Vorwissen und Anknüpfungspunkte stützen sollte. Denn solche Verankerung gehört zu den Voraussetzungen für das Gelingen eines Projekts. Ein ‚Vitrinen-Modell‘ – bei dem man Vorzeigestücke der eigenen Kultur zur Ausstellung bringt – wird meist wenig Wirkung entfalten, und zu Recht hat man sich in der Praxis des internationalen Kulturaustausches weitgehend von solchen Formaten verabschiedet. Damit ist allerdings ganz und gar nicht gesagt, dass ‚Kulturimport‘ an sich unterbleiben sollte. Es geht um den Modus.

Wenn die europäischen Kulturszenen vor Ort wenig bekannt sind, lassen sich Ankerpunkte für Projekte, in denen deutsche Kultur eine Rolle spielen soll, kaum finden. Mehr Mobilitätsunterstützung für die Gastländer kann daher eine Strategie sein, die langfristig Nutzen bringt.¹¹ Aber auch einfache Verfahren können sich auszahlen, wie etwa bi-kulturell programmierte Filmreihen¹² anstelle nationaler Filmwochen. Der Import kultureller Produktionen soll stattfinden, da sonst die Unkenntnis übereinander ja bliebe. Es geht darum, in den Ökonomien der Aufmerksamkeit einen

Platz zu finden, denn nur selten ist es so, dass ein deutsches Kulturprojekt durch die internationalen Marketingaktivitäten bereits einen Hype im Gastland erzeugt hat (so zum Beispiel Wim Wenders‘ Film ‚Pina‘ in Ägypten). Außerdem beweist der Initiator so sein eigenes Interesse an der Gastlandskultur und zeigt, dass ihm wirklich an Kooperation liegt.

Das Verhältnis zwischen dem Bekannten als Anknüpfungspunkt und dem Unbekannten bleibt indes dialektisch, und Missverständnisse sind möglich. Je mehr sich beispielsweise das Goethe-Institut Kairo für bi- und multilaterale Programme interessierte und sich neben der Präsentation deutscher Kultur in Ägypten – etwa in großen Gastspielen mit dem ‚Tanztheater Wuppertal Pina Bausch‘ (2009) und dem Ensemble von Sasha Waltz (2010) – auch um die Präsentation arabischer Kultur in Deutschland kümmerte – öffentlichkeitswirksam etwa mit der Berliner Filmwoche ‚Vor dem Sturm. Unabhängiger arabischer Film heute‘ (2011)¹³ – desto zahlreicher wurden Angebote, sich an arabischen Kulturprojekten zu beteiligen; Projekte, wie sie beispielsweise der wichtige ‚Arab Fund for Arts and Culture‘ in Beirut unterstützt. Es gilt jedoch, Austauschformate zu schaffen.

Man kann allerdings auch Situationen benennen, in denen das Goethe-Institut durch sein Engagement für die lokale Kultur einerseits eine am Ort nicht vorhandene Struktur ersetzt hat, andererseits in der Wahrnehmung durch die Kultureliten enormes Prestige errang. So wurde beispielsweise einer der allerersten ‚unabhängigen‘ Kurzfilme Ägyptens – ‚Enta omri‘ (1989) von Khaled El Hagar, einem der heute bekanntesten ägyptischen Gegenwartsregisseure – nur durch das Institut möglich. Jährlich treffen sich die Filmszenen der Stadt bei zwei Festivals mit neuen unabhängigen Filmproduktionen, die – überraschenderweise – seit über

11 Vgl. die Programme ‚Moving Africa‘ der Goethe-Institute, und künftig ‚Moving MENA (Middle East and North Africa)‘.

12 Vgl. u.a. ‚Film-Frauen‘, ‚Tonspuren. Auf der Suche nach der Musik‘. Goethe-Institut Kairo 2010.

13 Vor dem Sturm. Unabhängiger arabischer Film. 17.–22.6.2011 im Kino Arsenal. Hrsg. Goethe-Institut in Kooperation mit Arsenal-Institut für Film und Videokunst e.V. Berlin 2011 (Programmheft, 24 S.).

einem Jahrzehnt vom ‚Institut français d’Egypte‘ beziehungsweise vom Goethe-Institut Kairo ausgerichtet werden. Dies ist in einer Weise akzeptiert und erwünscht, dass derzeit niemand auf die Idee kommen würde, daran etwas zu ändern. Schließlich hatte ja auch der Filmkritiker Fauzy Soliman jahrelang einen ‚Film-Klub‘ im Goethe-Institut geführt, wo neben deutschen Filmen vor allem die Arbeiten junger arabischer Regisseure auf einem zensurfreien Territorium zu sehen waren.

‚Arab Shorts‘

2009 kam der Berliner Filmemacher und Festivalkurator Marcel Schwierin nach Kairo. Er hatte mit den ‚Kurzfilmtagen Oberhausen‘, der ‚transmediale‘ und dem ‚Werkleitz‘-Festival gearbeitet und interessierte sich für digitale Filmplattformen. Dabei geht es auch um Technologie, aber mehr noch um kuratorische Praxis und Distribution, also um Elementarkomponenten im Kulturaustausch. Seine Ideen fielen auf einen fruchtbaren Boden. Schwierin erstellte mit einer Gruppe arabischer ‚Filmkuratoren‘ ein Konzept – ‚Kuratoren‘ waren bis dahin vor allem in der arabischen Bildenden Kunst zu finden, nicht beim Film. Man wollte unabhängige arabische Kurzfilmproduktionen in ganzer Länge online stellen und sie dadurch für die arabischen Szenen und vor allem auch die europäische und internationale Szene im doppelten Wortsinn sichtbar machen. Das erste Kairener ‚Arab Shorts‘-Festival im Dezember 2009 erzeugte so viel Widerhall, dass entgegen der ursprünglichen Absicht das Projekt weiter geführt und weiträumiger dimensioniert wurde.¹⁴

Denn es lag auf der Hand, dass sich hier ein enormes Potenzial auftut – neue technische Möglichkeiten bargen neue Chancen für den Kulturaustausch. So erfuhr das Projekt eine gewisse Umorientierung: Vom ‚Tool‘ für arabische Filmemacher

zum ‚Motor‘ eines Austauschprozesses. Nach drei Jahren waren 139 Kurzfilme in insgesamt 24 Programmen (von 19 Kuratoren) präsentiert worden, viele davon für jeweils zwei Jahre auch auf der speziell geschaffenen Online-Plattform. Auf den Festivals wurden ihnen deutsche und internationale Gastprogramme (‚Non-Arab Shorts‘) zur Seite gestellt, in einer Festival-Lounge waren jeweils etwa 150 aktuelle arabische Produktionen zu sehen. 30 Filmexperten aus Nahost kamen mit Besucherreisen nach Berlin, Leipzig, Oberhausen, München und Halle – zu den A-Festivals ihrer Szenen. Umgekehrt waren über ein Dutzend deutscher Festivalmacher zu Gast in Kairo, von wo sie wiederum arabische Filmproduktionen für ihre eigenen Veranstaltungen mitnahmen. Eine Handvoll Filme wurde für den ZDF-Kulturkanal ausgewählt, und zwischen Helsinki, Berlin und Damaskus fanden eine Reihe von Screening-Veranstaltungen mit Kuratoren und Filmemachern statt. Ein Drittel der Filme wird 2012 in den Vertrieb des Berliner Arsenals übernommen, von wo aus das Material künftig Programm-Machern zur Verfügung steht.

Bei ‚Arab Shorts‘ ist es gelungen, mit der Zeit die Reichweite zu vergrößern, die Vernetzung zu intensivieren, das Beteiligtsein, den oft zitierten ‚sense of ownership‘, zu verstärken und über den Wirkungskreis der eigenen Kultur hinaus zu gehen. Ideal wäre gewesen, das inzwischen zur ‚Marke‘ gewordene Label an eine arabische Institution oder Initiative zu übergeben, vom Seniorpartner zum Juniorpartner zu mutieren und hernach ganz den Rückzug anzutreten. Was aber, wenn solche Strukturen vor Ort nicht vorhanden sind? Es bleibt unser Wunsch und manchmal unser Wunschdenken, dass es ausreichend sein möge, Dinge nur anzustoßen, um sie dann, nach ‚empowerment‘, in die alleinige Obhut der Partner im Gastland zu entlassen. Bei ‚Arab Shorts‘ war kein Partner in Sicht, der – was im Herbst 2011 in der Luft lag – das erste Kairener Festival für den internationalen Kurzfilm gegründet hätte. Was aber bleibt, sind nicht nur, wie Evaluatoren es gern sehen, ‚zählbare‘ Einheiten, sondern vor

14 Vgl. die Publikation ‚Arab Shorts. Independent Short Film and Media Art‘. Goethe-Institut Kairo 2012 (in Vorbereitung) sowie die Webseite www.arabshorts.net

allein eine kulturpolitisch relevante Ermutigung – für die unabhängigen Akteure im Gastland, für die neugieriger gewordenen europäischen Partner. Dies wiederum bringt uns zu einer anderen hochaktuellen Frage: Wie ist es überhaupt bestellt um die ‚arabische Kulturpolitik‘?

Neue Aufmerksamkeit für arabische Kulturpolitik

Es ist noch nicht lange her, dass über Kulturpolitik in der arabischen Welt in systematischer Form Erkenntnisse vorgelegt werden. Im Juni 2010 veranstaltete die in vielen arabischen Ländern aktive Nichtregierungsorganisation ‚Al Mawred Al Thaqafy‘ (‚Culture Resource‘) in Beirut die allererste Konferenz zur Kulturpolitik im arabischen Raum. Dort waren, in einer Kooperation mit der ‚European Cultural Foundation‘, Experten versammelt, die an einer Studie zur Kartierung der kulturpolitischen Landschaften gearbeitet hatten. Diese Studie stellt derzeit eine einzigartige Informationsquelle dar und zeichnet neben der kulturellen Infrastruktur der Länder auch die sehr unterschiedlichen kulturpolitischen Steuerungsmodelle nach, die gegenwärtig verfolgt werden.¹⁵

Den Akteuren in diesem Prozess ging es indes um konkreten Reformbedarf und darum, die Möglichkeiten dafür im politischen Vorfeld zu sondieren. So hatte sich Ende 2010 in Kairo eine informelle ‚Coalition of Independent Culture‘ formiert, die gleich nach der Revolution konkrete kulturpolitische Veränderungen zu erreichen suchte.¹⁶ Doch

gerade weil diesen Versuchen bislang wenig Erfolg beschieden ist, bleiben Themen wie Innovation, Dezentralisierung, Finanzierung, Spielstätten, Zugang, kulturelle Bildung und ‚externe Beziehungen‘ von größter Relevanz.

Handlungsfelder der Kulturkooperation

Es eröffnen sich damit im arabischen Raum Handlungsfelder in der Kulturkooperation, die über die klassischen Domänen hinausgehen – die künstlerische Produktion und Koproduktion, die Reflexion (in Form von diskursiven Formaten wie Symposien und anderen) und die Dissemination (eine bislang wenig populäre Domäne, die, wie am Beispiel von ‚Arab Shorts‘ gezeigt, jedoch viele Möglichkeiten bietet). Welche Kooperationsmöglichkeiten sich auf dem Feld der Kulturpolitik eröffnen, haben in der Vergangenheit beispielsweise und unter anderen ‚Anadolu kültür‘ und die ‚European Cultural Foundation‘ gezeigt, deren „Drei-Städte-Projekt“ in der Türkei ganz neue Wege gegangen ist.¹⁷ Aus solchen Beispielen ließen sich zweifellos weitere Projektlinien mit großer Reichweite entwickeln.

Überhaupt scheint es derzeit unabdingbar, sich die Rahmenbedingungen für Kultur und Politik im arabischen Raum neu zu vergegenwärtigen. Dabei verdienen drei Aspekte ein genaueres Hinsehen: der öffentliche Raum, die unabhängigen Szenen und schließlich die ‚Zivilgesellschaft‘.

15 Cultural Policies in Algeria, Egypt, Jordan, Lebanon, Morocco, Palestine, Syria and Tunisia. An Introduction. Amsterdam (Culture Resource/Al Mawred Al Thaqafy, European Cultural Foundation, Boekmanstudies) 2010. – Eine ausführlichere arabischsprachige Version ist bei www.mawred.org zu finden. – Ferner zum Thema: Towards a Strategy for Culture in the Mediterranean Region. EC Preparatory document. Needs and opportunities assessment report in the field of cultural policy and dialogue in the Mediterranean Region. A study prepared for the European Commission by Fanny Bouquerel and Basma El Hussein. November 2009.

16 Vorgestellt wurden solche ‚alternativen Visionen‘ beispielsweise von Basma El Hussein auf dem ‚Forum On Culture & Politics‘,

7.–8. Dezember 2011, veranstaltet vom Goethe-Institut Kairo und Al Mawred Al Thaqafy. – Siehe a. El Hussein, Basma: Egypt: In search of a cultural policy. In: Contemporary Arts and Culture Discourse: African Perspectives. Compiled by Delecia Forbes. Arterial Network 2011, S. 39–45.

17 Die NGO ‚Anadolu kültür‘ hat in den Städten Kars, Kayseri, Çanakkale, Mersin, Edirne, Antakya einen mehrjährigen Prozess zur Belebung der lokalen Kulturpolitik eingeleitet. Dazu u. a. www.anadolukultur.org

Die neue Rolle des ‚öffentlichen Raums‘

Selbst in einer Metropole wie Kairo ist die kulturelle Infrastruktur, wenngleich sie sich im vergangenen Jahrzehnt enorm entwickelt hat, bescheiden. Es herrscht ein großer Mangel an Spielorten und ein noch größerer Mangel an unabhängigen Zentren. In Tunesien haben mit der Revolution die einst nach dem französischen Schriftsteller und Politiker André Malrauxs Vorstellungen errichteten ‚Maisons de la culture‘ neue Aufmerksamkeit erlangt. In Kairo will ein brandneues ‚Downtown Contemporary Arts Festival‘¹⁸ bestehende, renovierte und neue Stätten bespielen, während die allerorten neu gegründeten Bands und anderen kreativen Gruppen kaum Übungsräume finden.

Diese Entwicklung ist Ausdruck eines neu gewachsenen Verständnisses des ‚öffentlichen Raums‘ als einer politischen Kategorie, die man post-revolutionär neu definiert hat. Das Private war in der Revolution plötzlich politisch geworden¹⁹, so dass an die Stelle einer verbreiteten gesellschaftlichen Vereinzelung nun eine neue Kollektivität trat – und sei es die virtuelle Kollektivität einer Fangruppe auf Facebook oder einer ‚Follower‘-Gemeinde auf Twitter. In neuen Gemeinschaften ließ das kollektive Handeln ein verändertes Verhältnis zum öffentlichen Raum entstehen, so dass die Re-Appropriation dessen, was zuvor vom Staat argwöhnisch bewacht und polizeilich streng kontrolliert war, plötzlich möglich schien.

Man wird also künftig nicht nur erleben, dass viel mehr Kulturaktion an öffentlichen Orten durchgeführt wird, wie etwa bei dem im Monatstakt in verschiedenen ägyptischen Städten stattfindenden Straßenfestival ‚El Fan Midan‘; vielmehr ist ein

neuer, demokratisch legitimierter Anspruch auf den öffentlichen Raum als solchen entstanden.

Die ‚unabhängigen‘ Kulturszenen

Kulturakteure wie das Goethe-Institut arbeiten seit jeher sowohl mit den staatlichen Kulturinstitutionen wie auch mit den unabhängigen Kulturszenen im Gastland zusammen. Im staatlichen Sektor sind die großen Häuser zu finden, und ein großes Theatergastspiel zum Beispiel ist eben nur in der ‚Grand Hall‘ der staatlichen ‚Cairo Opera‘ zu realisieren und nicht im alternativen ‚Rawabet Theatre‘. Auch werden jeweils eigene Zielgruppen erreicht – im einen Sektor eher die jungen Menschen in oder mit akademischer Ausbildung, im anderen eher die arrivierten Entscheidungsträger. Mit jeder Partner-, Spielort-, Format- und Gastkünstlerwahl ist ja eine Zielgruppenwahl impliziert.

Die unabhängigen Szenen haben im vergangenen Jahrzehnt einen gewaltigen Aufschwung in der arabischen Kulturwelt erlebt. Der ‚Young Arab Theatre Fund‘ legte kürzlich eine Katalog-Publikation vor, die 36 unabhängige ‚art spaces‘ in der arabischen Welt vorstellt – die ‚Cinémathèque de Tanger‘, das ‚Contemporary Image Collective‘ und ‚Townhouse‘ in Kairo, das ‚Alexandria Contemporary Arts Forum‘, das Beiruter ‚Maqamat Dance Theatre‘, die ‚Al-Ma'mal Foundation for Contemporary Art‘ in Jerusalem, die letzthin durch eine sehr medienwirksame Picasso-Einzelbildausstellung bekannt gewordene ‚International Academy of Art of Palestine‘ und viele mehr. Im Vorwort unterstreichen die Herausgeber die kulturpolitische Funktion dieser Orte:

The recent development of independent arts organisations, platforms and activities in the Arab world has led to an unprecedented environment characterized by a host of creative and experimental initiatives. This emerging sector that functions independently from traditional sources of knowledge and from government support embraces the belief that culture can play a critical role in shaping societies, especially those in the midst of

18 Downtown Contemporary Arts Festival, Kairo, März–April 2012 (www.d-caf.org).

19 Siehe a. Sarah Rifkys Aufsatz ‚On writing the revolution‘, der bereits im Januar 2011 in einer Kairener Tageszeitung erschien. Auf Deutsch u.d.T. ‚Wie schreibt man über eine Revolution?‘ In: Reportagen. Bilder. Gespräche 2.11. 60 Jahre Goethe-Institut, München 2011, S. 65–67.

*major transitions. (...) These venues and spaces will play an important role in shaping the future of the art and cultural scene, offering many possibilities for artists and audiences across the region.*²⁰

In der Tat können die ‚independents‘ veränderungsaffiner, reaktionsschneller, flexibler, innovativer, enger an jungen Zielgruppen orientiert sein als traditionsreiche staatliche Einrichtungen. Der Preis dafür sind nicht selten eine prekäre materielle Situation, hohe Fluktuation, die Abhängigkeit von ‚grants‘ und ‚donors‘ und besonders in der Bildenden Kunst eine nicht unproblematische Orientierung am transnationalen Marktgeschehen. Doch die unabhängigen Kulturszenen bleiben für viele internationale Kulturmittler begehrte Partner auch deswegen, weil sie eine wichtige Rolle bei Aufbau und Stabilisierung der ‚Zivilgesellschaft‘ spielen.

Zivilgesellschaft und Kultur

Der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ ist für das politische Begründungsnarrativ der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) Deutschlands von einiger Bedeutung, und er beruht auf einem unstrittigen Konsens der gesellschaftlichen Kräfte. So heißt es beim Auswärtigen Amt im Zusammenhang mit dem jüngsten Bericht zur Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik, dass die AKBP

*Raum (bietet) für interkulturellen Dialog, Vertrauen und gegenseitiges Verständnis. Die so geschaffenen Netzwerke und langfristigen Partnerschaften bilden die Basis stabiler internationaler Beziehungen, und: Ein wichtiger Schwerpunkt ist und wird in Zukunft auch die arabische Welt sein. Der arabische Frühling bietet dafür enorme Chancen. Zivilgesellschaftliche Strukturen müssen in den Umbruchphasen gezielt unterstützt werden.*²¹

Dieselbe Argumentationslinie verfolgt die Europäische Union, die im Gefolge des Barcelona-Prozesses mit Gründung der ‚Anna Lindh Euro-Mediterranean Foundation for the Dialogue Between Cultures‘ sich eine eigene ‚Agentur‘ zur Stärkung der zivilgesellschaftlichen Prozesse im Mittelmeerraum geschaffen hat.²²

Im arabischen Kontext jedoch bleibt Zivilgesellschaft²³ derzeit ein umkämpfter Begriff. In den 90er-Jahren hatte es in Ägypten intensive Diskussionen darum gegeben²⁴, und in jüngster Zeit ist die Debatte in Ägypten neu entflammt, mit ungewissem Ausgang.²⁵ Es zeigt sich ein problematischer Widerspruch: Während für Geberländer wie die Vereinigten Staaten von Amerika oder Deutschland zivilgesellschaftliches Handeln nicht nur ein selbstverständliches und notwendiges Korrektiv, sondern nachgerade eine Bedingung gesellschaftlicher Stabilisierung in Transformationsprozessen darstellt, wird bisweilen eben die ‚Zivilgesellschaft‘ als der verlängerte Arm diffuser ‚ausländischer Agendas‘ betrachtet. Sie gerät dann, gewissermaßen als Kollateralschaden einer kurzfristig agierenden Politik, unter einen undeutlichen Generalverdacht, der auch die Situation der Partner im internationalen Kulturaustausch derzeit nicht einfacher macht.

22 Vgl. dazu Winkler, Stefan: Zivilgesellschaft – die lang vernachlässigte Dimension der euro-mediterranen Partnerschaft. In: Marcus Schaper (Hrsg.), Deutschland und die arabischen Revolutionen: Interessen, Traditionen und die Neuausrichtung deutscher Außenpolitik. Rehbürg-Lothum 2012 (im Druck).

23 In den Sozialwissenschaften geht die ‚Entdeckung‘ der Zivilgesellschaft und ihrer gesellschaftspolitischen Funktion vor allem auf die osteuropäischen Revolutionen des Jahres 1989 zurück, die sich allerdings im Unterschied zum arabischen Umbruch sowohl auf charismatische intellektuelle Persönlichkeiten als auch auf weithin bekannte theoretische Überlegungen (z.B. György Konrads „Antipolitik“) stützen konnten. Zur Begriffsgeschichte und zu den Definitionen von ‚Zivilgesellschaft‘ vgl. die Arbeiten von Jürgen Kocka und Dieter Gosewinkel (Forschungsgruppe am Wissenschaftszentrum Berlin).

24 Vgl. beispielsweise: NGOs and Governance in the Arab World., ed. Sarah Ben Nefissa. Cairo 2005.

25 Vgl. die Berichterstattung der Presse zu den Aktionen gegen Nichtregierungsorganisationen in Ägypten im Winter 2011/2012.

20 Independent Arts and Culture Spaces in the Arab World, hrsg. vom Young Arab Theatre Fund. Brüssel 2011, S. 5.

21 <http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/KulturDialog/Aktuelles/120111-AKBP-Bericht2011.html>

Für die unabhängigen Kulturakteure, die sowohl daheim als auch im internationalen Kulturaustausch eine so wichtige Rolle gespielt haben, könnten die Spielräume enger werden, gerade auch weil sich das kulturelle Geschehen so politisiert hat.²⁶ Und nicht nur der ‚Staat‘ beobachtet, was sich im Kultursektor tut. Neben der politischen existiert ja eine Art ‚gesellschaftlicher‘ Zensur; Politiker nennen es mitunter „the Arab street“. Gestützt auf die großen Wahlerfolge der islamistischen Parteien könnte ein neuer, restriktiverer Mainstream der Meinungen die kulturellen Spielräume enger machen. In Kairo sind erste derartige Befürchtungen zu verzeichnen, doch es wäre zu früh für eine allgemeine Situationseinschätzung. Auch steht einer möglichen kulturkonservativen Verschärfung jenes ‚emanzipatorische‘ Grundgefühl gegenüber, das sich große Teile der ‚Tahrir-Jugend‘ nicht mehr widerstandslos nehmen lassen werden.

Ausblick

Die arabischen Gesellschaften sind in Bewegung, und der Prozess bleibt offen. Unter diesen Rahmenbedingungen dürfte sich im internationalen Kulturaustausch eine auf historische „Chancen“²⁷ setzende Strategie als richtig erweisen.

Im Bereich der Künste kann es um fachlichen Know-How-Austausch, um Mobilitätsunterstützung für eine intensiviertere arabische Kulturpräsenz in

Europa und die Integration von Kulturgästen aus Deutschland (beziehungsweise umgekehrt von arabischen Kulturgästen in Deutschland) in lokal verankerte offene Prozessen gehen. In der Kulturpolitik und bei der zivilgesellschaftlichen Vernetzung lassen sich partnerschaftliche Formate finden, in denen Strukturen, Initiativen und Institutionen weiter entwickelt werden können. Solche Formate sind in letzter Zeit beim Goethe-Institut im Arbeitsbereich ‚Kultur und Entwicklung‘ entstanden, dessen Programme „vorhandenes kreatives Potenzial erschließen und nachhaltig sichern“ sollen.²⁸

Entscheidend bleiben, wie so oft, der Modus des Handelns und die Vermeidung kommunikativer Asymmetrien.²⁹ Die arabische Welt hat sich ihr Recht auf selbstbestimmtes Handeln unter erheblichen Opfern erkämpft. Dafür verdient sie unseren Respekt.

Doch nicht allein den ‚Strukturen‘ darf unser Interesse gelten, um die Kunst selbst muss es nach wie vor gehen. Die Künste sind seit jeher der Ort, an dem das Mögliche durch Anschauung erfahrbar wird. Das macht sie, unter repressiven politischen Verhältnissen, zumindest verdächtig und mitunter gefährlich. Ihre Virulenz wäre weder durch politisches noch durch wirtschaftliches Handeln ersetzbar. Dass sie die Welt zeigen, wie sie sein könnte oder wirklich ist, macht die ‚soft power‘ von Kunst und Kultur eigentlich aus. In der Zeit des ‚Übergangs‘ in eine ungewisse Zukunft ist diese ‚power‘ gefragter denn je.

Dr. Günther Hasenkamp ist am Goethe-Institut Kairo Leiter der kulturellen Programmarbeit für die Region Nordafrika und Nahost. Er war zuvor für das Goethe-Institut unter anderem in verschiedenen osteuropäischen Ländern tätig.

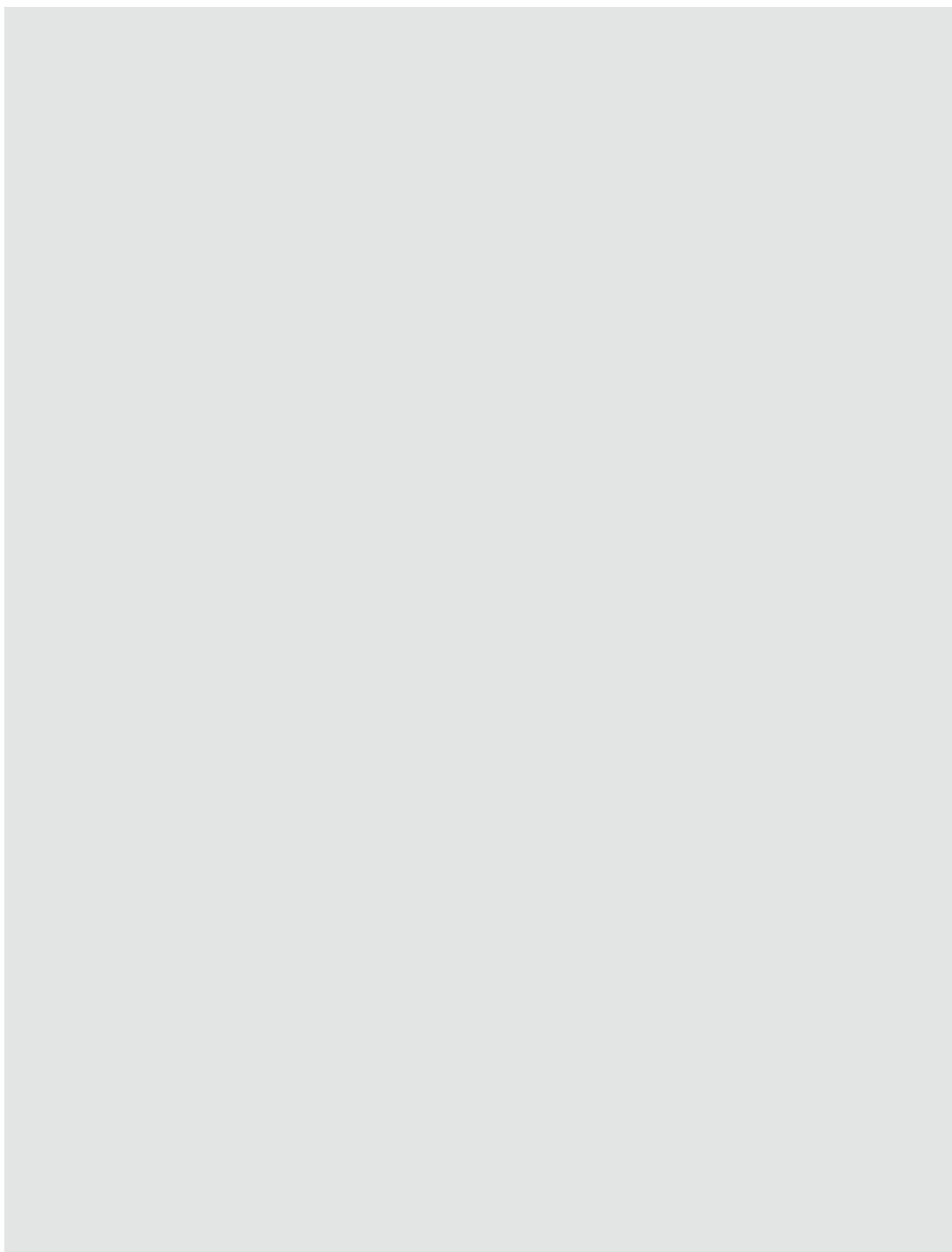
26 Parallel dazu formiert sich, im Format der ‚Meeting Points‘, ein neues Diskursparadigma, das gerade von den „practises and logics of the civic“ handelt und explizit die arabischen Umbrüche zum Thema hat. Es involviert Kulturakteure der arabischen wie der westlichen Welt und natürlich nicht zufällig mit Okwui Enwezor jenen renommierten Kunstkurator, der mit der ‚documenta 11‘ von 1998 bis 2002 die Globalisierung als weltumspannendes Kulturthema inszeniert hatte und seit langem ‚dem Politischen‘ auf der Spur ist. Zum Thema „antagonistischer“ versus „agonistischer Diskurs“ als eine der erkenntnisleitenden Überlegungen in dieser Debatte s. Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt am Main 2007 (2005).

27 Weidner, Stefan: Chancen und Risiken des Epochenjahres 2011. Was bedeuten die Revolutionen für das Verhältnis von Westen und islamischer Welt? In: Fikrun wa fann, Heft 96 (2012) (www.goethe.de/fikrun).

28 Lehmann, Klaus-Dieter (Präsident des Goethe-Instituts): Auf die Wege kommt es an. 14.5.2010 auf www.qantara.de

29 Als Beispiel für einen kritischen Blick auf die Zusammenhänge sei Mona Abazas Essay ‚Academic Tourists Sight-Seeing the Arab Spring‘ (27. September 2011 auf www.jadaliyya.com) genannt.







Die tunesische Revolution am 14. Januar 2011 – ein Jahr danach: Wo bleibt die Kultur?

von Mohamed Zinelabidine (Tunis)

Die tunesische Revolution vom 14. Januar 2011 sollte uns dazu anregen, die Beziehungen zwischen Kunst und Kultur einerseits und den gesellschaftlichen und politischen Reformbewegungen andererseits neu zu durchdenken. Es wird ja allgemein anerkannt, dass die Wiederherstellung eines Sonderstatus' für Künstler, das Engagement der Intellektuellen, die Einbindung der Hochschulangehörigen und Forscher auch nach der Revolution ebenso sehr für individuelle Freiheiten stehen wie für Pflichten, die zur Rolle des Staates gehören.

Nun hat beispielsweise in Frankreich die Entwicklung hin zur Demokratisierung des Wissens und der Künste nach der Revolution von 1789 eine lange Zeit in Anspruch genommen. Man hat dazu einen Marquis de Condorcet und seinen Bericht von 1792 über die Organisation des Erziehungswesens wie auch einen Friedrich Schiller gebraucht, der 1795 für einen ‚ästhetischen Staat‘ plädierte, um diesen Begriff später durch das Konzept eines ‚dynamischen Staats‘ zu ergänzen, sowie viele andere, die bei diesem Prozess mitgewirkt haben. Fünfzig Jahre später konnte man die Schärfe der Debatte immer noch mit gleicher Intensität wahrnehmen. Die Kultur war immer noch ein problematisches Thema der Debatten in Staat und Politik, man denke dabei nur an die Schriften von Jules Michelet, Victor Hugo, Ernest Renan und anderen. Man musste allerdings noch bis zum Jahr 1946 und auf die Präambel der damaligen französischen Verfassung warten, um endlich zu einer offiziellen

Entscheidung zu kommen, die besagt: Die Demokratisierung der Kultur ist unerlässlich. Das sagt alles: Kultur wurde nach der Revolution von 1789 erst nach 160 Jahren des Engagements, der Debatte, des Kampfs in den Verfassungstexten als ein Recht bestätigt. Mehr noch, man hat die Gründung der Fünften Republik durch General Charles de Gaulle und das Dekret vom 24. Juli 1959 abwarten müssen, mit dem endlich die Einrichtung eines – von André Malraux geleiteten – Kulturministeriums beschlossen wurde.

Wo also steht die tunesische Revolution heute, was das politische Handeln zugunsten von Kunst und Kultur anbelangt? Die Regeneration der Kultur erfolgt zweifellos über die Einbeziehung des Staats, der es sich schuldig ist, auf diesem Feld wieder eine nationale und internationale Strategie zu entwickeln. Diese sollte im Sinne einer ideellen, fühlbaren und materiellen Förderung allen Tunesiern zu Gute kommen. Nun aber gibt es seit dem 14. Januar 2011 nichts dergleichen. Wie wäre eine Politik wiederaufzunehmen, die fähig ist, die Bereiche Kunst, Kultur und kulturelles Erbe neu zu ordnen, und zwar als Felder des Handelns, des Wachstums, der Schaffung von Wohlstand und nachhaltiger Entwicklung? Dies ist eine der Bedingungen dafür, dass Tunesien das Recht auf Kultur, regionale Dezentralisierung, die Demokratisierung der Kultur, die Einbeziehung der Zivilgesellschaft, Investitionen, Unternehmertum sowie überhaupt freie, unabhängige Arbeit wirksam fördern kann. Stets haben wir als Hochschullehrer und Forscher Einfluss zu nehmen versucht auf Künstler, Studenten, Lehrende, Kunsthändler, Kunstmanager, Juristen, Mediatoren und Journalisten, um sie zu effizienter Kulturverwaltung, zum Anstand beim Kulturmanagement im öffentlichen Sektor, zu einer Vergabe von Mitteln an Künstler nach transparenten Kriterien, zu einer sauberen Durchführung großer Festivals und zu einem seriösen Sponsoring sowie zu einer besseren Beschäftigungspolitik im Kulturbereich aufzurufen, die sich am Bedarf wie auch den geschichtlichen und sozio-ökonomischen Notwendigkeiten orientiert. Das Geld des Staats

sollte vernünftig, begründet, gerecht, regional ausgeglichen und paritätisch ausgegeben werden. Manchmal ist es uns gelungen zu überzeugen, aber wir sind auch gescheitert, insbesondere in Bezug auf die Transparenz der staatlichen Kulturpolitik bei der Vergabe von Mitteln für Kunst und Kultur. Die härteste Aufgabe im Kulturministerium ist es stets, geschlossene Milieus, Klienten und Klans mit Erfolg zu entfernen. In den Kabinetten der sich ständig abwechselnden Minister sind diese allgegenwärtig.

Wir haben auch dauernd und nachdrücklich auf die unerlässliche Aufgabe hingewiesen, über das bloße Event und das Episodische hinaus strukturell zu arbeiten. Es geht nicht darum, Hunderte von Kulturzentren, Museen, Theatern, Orchestern über das ganze Land hin zu betreiben, wenn man feststellen muss, dass sie keine Projekte aufzuweisen haben und über keine Mittel, kein Personal sowie über keine materiellen und logistischen Ressourcen verfügen. Ohne eine Politik, die wirklich auf kulturelle Entwicklung zielt, und ohne ein Management, das rigoros nach Bereichen und Zielen organisiert ist, ist es ziemlich schwierig, die Rolle der Künstler, der Kreativen und der Forscher in der Gesellschaft zu fördern. Es ist also notwendig, das Wesentliche des kulturellen Handelns wiederzubeleben, nämlich den Schutz des materiellen und spirituellen Erbes, das Angebot einer guten Ausbildung, die Förderung des schöpferischen Arbeitens, der Produktion und der Verbreitung. Dies sollte für jedes auf die Zukunft gerichtete staatliche Handeln auf dem Feld der Kultur gefordert werden.

Hunderte von tunesischen und internationalen Experten haben seit einigen Jahren an der Realisierung der ersten nationalen tunesischen Cinemathek, des ersten Museums für Zeitgenössische Kunst, der ersten Theater seit der Ära der Dekolonisierung 1956 gearbeitet; gleichzeitig an der Definition von Konzepten für Choreographie, für Theater, für Musik, für die Oper von Tunis, am Entwurf für die Gründung eines Opernchors und für

das Orchester der Oper von Tunis... Es ist paradox, dass nach der Revolution nichts davon übrig geblieben ist.

Wir haben stets daran erinnert, dass jede staatliche Politik mit Kennzahlen der Evaluation zusammengeführt werden muss. Nur so bleibt die Vielfalt künstlerischer Ausdrucksformen gewährleistet, nur so eine gute Verwaltung der Kultureinrichtungen, nur so ein guter Zustand von Stätten des Kulturerbes, wie auch die weiteren Ziele und Aufgaben einer guten Kulturpolitik: die Sicherung guter Produktionsbedingungen für Kunstwerke sowie ihrer gesellschaftlichen Resonanz, die Vielfalt künstlerischer Hervorbringungen und deren Bedingungen, die Verbindung von Wissen und Kompetenzen, von Begabung und Beschäftigung. Auf kulturpolitischem Feld muss auch daran erinnert werden, die Rolle der Körperschaften genau zu bestimmen, seien es Kommunen, Kreise oder Regionen. Außerdem sind die Bedingungen für das Mäzenat zu klären. Man muss juristisch gesicherte Anreize für private Akteure schaffen und muss auch die Rolle von Vereinen und der Zivilgesellschaft bestimmen. Schließlich darf man das Thema Produktion und Distribution nicht vergessen, die Vielfalt der Medien und der Kulturindustrie, die Anwendung des Urheberrechts auf intellektuelle wie künstlerische Hervorbringungen, aber auch nicht die Einrichtung beziehungsweise Sicherung von technischen Erfindungen durch Patente...

Solche strategischen Untersuchungen sind heute abgelegte Restposten, wie zum Beispiel die Studien zur Nutzung der ‚Cité de la Culture de Tunis‘. Dies war ein großes, der langen Geschichte der tunesischen Kultur würdiges Projekt und umfasste unter anderem die drei Bühnen der tunesischen Nationaloper, die National-Cinemathek und das Museum für Zeitgenössische Kunst. 2001 war dieses Projekt angeregt worden, ab 2008 hatte ich den Auftrag, die vorbereitenden strategischen Studien zum Management des Projekts sowie zu seinem künstlerischen und technischen Betrieb,

zu seinem juristischen Status, seinen administrativen Funktionsweisen und seiner Personalverwaltung zu leiten. Diese Studien werden nun vernachlässigt, vergessen, verleugnet. Dabei sollte die ‚Cité de la Culture‘ doch das kulturelle Gedächtnis Tunesiens sichern und die Freiheit des künstlerischen Handelns zugunsten zeitgenössischer, ja avantgardistischer Kunst gewissermaßen antizipieren. Man hatte sogar ein Forschungszentrum für Kunst und Technik vorgesehen sowie eine Werkstatt für Kultur und Zukunftsforschung.¹ Siebzehn landesweite, große Kulturprojekte einschließlich der Gründung kultureller Einrichtungen sind auf dem Schreibtisch des Kulturministers liegen geblieben und seit Januar 2011 unbeachtet. Es ist höchste Zeit, dass jetzt, wo die neue Regierung sich abmüht, die kommenden akademischen Prüfungen mit Blick auf Beschäftigungsfähigkeit und Reduzierung der Arbeitslosigkeit zu überprüfen, viele neue Stellen in den Bereichen Kunst und Kultur über die ‚Cité de la Culture‘ und darüber hinaus in allen Regionen des Landes zu schaffen. Das kann sich Tunesien durchaus leisten. Die Geschichte der entwickelten Länder lehrt, dass es oft die Künstler und Intellektuellen sind, die die Avantgarde gesellschaftlicher, psychologischer und ästhetischer Metamorphosen und Wandlungen in der Welt waren. Warum sollten sie das im neuen Tunesien nach dem 14. Januar 2011 nicht sein, in diesem Tunesien, das die jungen Revolutionäre mit allen Farben und Lichtern erleuchtet und geschmückt haben, einem Land der Hoffnung und des Könnens.

Aus dem Französischen von Bernd Thum

Mohamed Zinelabidine ist Professor für Kulturwissenschaften an der Universität Tunis und international tätiger Experte im Bereich Kunst, Kultur und Entwicklung. Er wurde von der Universität Paris-Sorbonne in Kunstwissenschaft, in Kultur- und politischer Soziologie sowie in Musik und Musikwissenschaft promoviert. Gegenwärtig ist er Direktor des Forschungsinstituts für Kultur, Neue Technologien und Entwicklung (‚Laboratoire de Recherches en Culture, Nouvelles Technologies et Développement‘) der Universität Tunis sowie des Thetis-Instituts für die Kultur des Mittelmeers (‚Institut Thétis pour la Méditerranée‘). Mohamed Zinelabidine ist Geschäftsführender Direktor der ‚Internationalen Konferenz für Politiken kultureller Entwicklung‘ in Tunis (‚Conférence internationale de Tunis des Politiques de Développement culturel‘). Er lehrt und forscht in Tunis und an der Universität Paris I – Panthéon Sorbonne.

1 Im französischsprachigen Text: ‚Centre de recherches en Arts et Créations Technologiques (ACT)‘ und ‚Atelier de Recherches en Culture et Perspectives‘.





Ein deutsches Museum und das gemeinsame Kulturerbe des Mittelmeerraums – Orient und Okzident im Badischen Landesmuseum Karlsruhe

von Harald Siebenmorgen (Karlsruhe)

Das Badische Landesmuseum (BLM) hat über Jahrzehnte hinweg Aufgaben wahrgenommen, die beim Sammeln, Erschließen und Vermitteln neben der regionalen Kultur und weiten Bereichen der abendländischen Kultur auch den Orient einbezogen haben. Im Mittelpunkt stehen dabei die antiken Kulturen, die über Griechenland und das Römische Reich auch Vorderasien und Mesopotamien mit umfassen, und die legendäre ‚Türkenbeute‘, die Ende des 17. Jahrhunderts aus unterschiedlichen Quellen, vor allem der Kriegsbeute des ‚Türkenlouis‘, Markgraf von Baden-Baden, zusammengekommen ist, während die einst über 10.000 Objekte umfassende völkerkundliche Sammlung des Hauses bis auf Restbestände – Japan, China, islamische und maurische Keramik – 1934 im Rahmen eines Sammlungstausches an die Stadt Mannheim abgegeben werden mussten.

Interkulturalität als Zukunftschance

Das Badische Landesmuseum besitzt damit die Chance, die unterschiedlichen Kulturen Europas, Asiens und Nordafrikas in einen Dialog zu rücken, den man ‚interkulturell‘ nennen darf. Für mich beinhaltet der Begriff ‚Interkulturalität‘ sowohl multikulturelle Tatbestände, die die unterschiedlichen Kulturen gleichwertig („auf gleicher

Augenhöhe“) dokumentieren als auch transkulturelle Phänomene, die den kulturellen Austausch untereinander und die wechselseitige Beeinflussung veranschaulichen. Dass dieser Prozess nicht einseitig war und ist und im Sinne eines weitestgefassten ‚Orientalismus‘ die westliche Affinität zum Orient bezeichnet, sondern umgekehrt, in einer neugefassten Definition des ‚Okzidentalismus‘, auch die kulturellen Adaptionen des Orients an Europa umfasst, hat das Badische Landesmuseum 2010 in der Ausstellung ‚Das fremde Abendland? Orient begegnet Okzident von 1800 bis heute‘ dokumentiert.

Das Thema der Interkulturalität in all seinen Facetten bietet eine neue Chance für ein Landesmuseum, dessen traditionelle Rolle als Universalmuseum im Zuge neuer Medien und neuer musealer Vermittlungsformen obsolet zu werden droht. Kulturvergleich und Kulturaustausch können geradezu die Zukunftschance darstellen, das universale, aber nach Zerfall eines universalistischen Geschichtsbildes fragwürdig gewordene Sammlungs- und damit Wissensgut für die Zukunft neu fruchtbar zu machen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Sammeltätigkeit archäologischer und älterer kulturgeschichtlicher Objekte als weitgehend abgeschlossen gelten muss. Denn die Ausfuhrgesetze der Herkunftsländer erlauben so gut wie keine neuen Ankäufe mehr. Öffentliche Museen sollten hier ihren Sammlungsegoismus unterdrücken und in rechtlicher und ethischer Hinsicht Vorbild sein, auch wenn im Sinne des internationalen Kulturaustausches grenzüberschreitende Sammlungen – allerdings möglichst allseitig – mehr für sich haben als eine nationale oder gar nationalistische Herrschaftsucht über das historische Gut von heutigem Landesboden. Darauf komme ich zurück. Erwerbungen waren in jüngster Zeit und sind im Bereich zeitgenössischen Kunsthandwerkes weiter möglich. An die Stelle des Erwerbs von Sammlungsobjekten, der aufgrund der Einseitigkeit latent immer noch einen versteckten postkolonialen Charakter besitzt, sollte heute der kulturelle Austausch „auf gleicher Augenhöhe“ treten.

Eine geeignete Basis dafür sind Kooperationsverträge, die ein wechselseitiges Geben und Nehmen beinhalten. Das Badische Landesmuseum hat solche Verträge mit Institutionen der in Türkei, Tunesien und jüngst Algerien abgeschlossen.

Die Kooperation mit Herkunftsländern antiker Fundstätten gestaltet sich nicht immer einfach. Die Problematik mit Griechenland, die mit der früheren Sammeltätigkeit europäischer und amerikanischer Museen zusammenhängt, sei hier ausgeklammert. Hier hat das Badische Landesmuseum eine spezifische Regelung für die Kooperation in der Zukunft auszuhandeln. Mit dem Iran haben wir nach der Präsidentschaftswahl 2009 die vorher bis in die oberste Staatsführung geknüpften Kontakte für eine geplante Ausstellung über die „ältesten Hochkulturen Persiens“ abgebrochen, bis dort demokratisch legitimierte Ansprechstationen und fachlich qualifizierte Gesprächspartner geboten sind. Mit der Türkei verbindet das Badische Landesmuseum eine intensive Freundschaft, die sich punktuell in Ausstellungen (über Göbekli Tepe und Catal Höyük unter dem Titel ‚Die ältesten Monumente der Menschheit‘) niederschlägt, aber auch und vor allem in den jährlichen, bereits fünfmal veranstalteten ‚Deutsch-türkischen Kulturtagen‘ zum Ausdruck kommt. Mit diesen Kulturtagen, die Tausende von Menschen, auch türkischer Herkunft, ins Haus führen, bietet das Badische Landesmuseum ein in Deutschlands Museen einmaliges regelmäßiges Angebot zur Vermittlung türkischer Kultur, aber auch deutscher Kultur an die türkische Gemeinde von Stadt und Region.

„Innovativ und unverbraucht“ – Kooperationen mit dem Maghreb

Das Badische Landesmuseum hat einen Schwerpunkt des Kulturaustauschs mit den maghrebini-schen Staaten gesetzt. Sie bieten kulturgeschichtliche und historische Themen, die noch innovativ und unverbraucht sind. Die Kultur Marokkos war im Badischen Landesmuseum durch Ausstellungen

aus europäischen Sammlungen präsent (‚Die Farbe Henna‘). Einen intensiven Austausch pflegt das Badische Landesmuseum mit dem ‚Institut national du Patrimoine‘, der vorgesetzten Behörde aller staatlichen Museen und Ausgrabungsstätten des Landes. Das 2003 geschlossene Abkommen führte zunächst 2004 zu der großangelegten Ausstellung ‚Hannibal ad portas‘ sowie 2005 zu einer Ausstellung über die traditionelle Keramik der Berberfrauen von Sejane in Nordtunesien. Das Badische Landesmuseum hat zudem 2004 eine Ausstellung des bedeutendsten zeitgenössischen Künstlers, Khaled Ben Slimane, veranstaltet, die zudem nach Düsseldorf, Stuttgart, Marburg und Staufen weiterwanderte, und 2005 sein damaliges Museumsfest zum Thema Tunesien veranstaltet. Die Kooperation fand eine außerordentlich erfolgreiche Fortsetzung mit der Ausstellung ‚Erben des Imperiums. Das Reich der Vandalen in Nordafrika‘ im Jahre 2009.

Das Badische Landesmuseum hat umgekehrt die tunesischen Museen mit Restaurierungsmaßnahmen, Expertisen in Marketing- und PR-Maßnahmen, Hospitanzen und der Restitution eines Objektes aus dem Tophet von Karthago-Salambo unterstützt. Vorschläge, bei einem Hannibal-Museum in der Nähe des historischen Schlachtfeldes von Zama und bei der Neugestaltung des Keramikmuseums Sidi Kacem-el-Jelizi in Tunis mitzuwirken, sind durch die Revolution anfangs des Jahres 2011 erst einmal ins Stocken geraten, ebenso Pläne für eine große Hannibal-Ausstellung im neuen Kultur- und Ausstellungszentrum in Tunis. Gewiss haben die für Museen und Ausgrabungsstätten in Tunesien Verantwortlichen derzeit andere Sorgen.

Grundsätzlich ist dabei zu überlegen, dass ein Land wie der heutige Staat Tunesien ein kulturelles Erbe zu betreuen und zu erhalten hat, das weit über die Kräfte eines solchen Landes hinausgeht. Neben den erschlossenen römischen Ausgrabungsstätten wie Dougga, Thuburbo Majus, Sbeitla oder El Djem, die teilweise zum Unesco-Weltkulturerbe gehören, gibt es noch Hunderte teilausgegrabener

oder gänzlich unerschlossener, nur durch Bodenrelikte kenntlicher römischer Städte, die teilweise, zum Beispiel Bodenmosaik, dem Verfall preisgegeben sind. Dabei ist stark anzuerkennen, dass die tunesische Kulturpolitik die antiken Kulturen stets als Teil des eigenen ‚patrimoine‘ anerkannt und betreut hat. In Deutschland, mit sicherlich gleichartig vielen Kulturstätten und mehr Geld zum Unterhalt, hat es zur Ausprägung eines ‚Patrimoniums‘ als unverzichtbaren Kern einer eigenen Kultur bis heute gefehlt.

Mit den Museumsabteilungen des Kulturministeriums Algeriens hat das Badische Landesmuseum im November 2011 einen Kooperationsvertrag abgeschlossen. Ihm gingen bereits Verhandlungen voraus, die zur Zusage von circa 20 Leihgaben aus algerischen Museen für die Karlsruher Vandalen-Ausstellung 2009 geführt hatten.

Der neue Vertrag beinhaltet folgende Klauseln:

Le BLM s'engage à:

- *Soutenir, à travers ses experts, les musées algériens dans toutes les questions relatives aux musées, dans les domaines de la conservation, la restauration et la mise en valeur des biens culturels mobiliers, de la didactique et techniques d'exposition, des publications scientifiques, de la pédagogie des musées, des stratégies de communication et de marketing.*
- *Organiser une formation au profit d'experts algériens des musées tels que les conservateurs, les restaurateurs et les pédagogues (des musées) en favorisant l'échange technique mutuel.*
- *Accueillir des experts algériens des musées dans les différents départements du BLM notamment ceux inhérents aux domaines de la restauration, de la science et des relations publiques.*

La DCRPC s'engage à:

- *Soutenir les futurs projets d'exposition du BLM, concernant les thématiques liées à la culture et l'histoire algériennes avec des prêts d'objets se trouvant dans les musées algériens, à la condition que l'état de conservation de ces derniers le permette.*
- *A ce titre, la DCRPC encourage, dans le cadre des travaux préparatifs, la finalisation des recherches*

scientifiques mixtes, avec la participation d'experts du BLM et de scientifiques et restaurateurs algériens.

Im Falle beider künftiger Projektideen, der römischen Städtelandschaft in Nordafrika und der Berberkultur, würden künftige Ausstellungen gewiss alle heutigen Maghreb-Staaten einzubeziehen haben.

„Auf gleicher Augenhöhe“ – transkultureller Austausch wechselseitig

Das Engagement des Badischen Landesmuseums resultiert aus dem Bewusstsein des gemeinsamen Kulturerbes rings um das Mittelmeer, wie es jahrhundertlang im römischen Weltreich bestand. Schon vorher waren jahrtausendlang die Einflüsse aus dem Osten das wichtigste befruchtende Element für die Zivilisation des europäischen Kontinents gewesen. In nachrömischer Zeit haben die byzantinische, die islamische und die abendländische Kultur, zum Beispiel über Venedig, zu einem steten, wenn auch nicht immer konstruktiven Bezug der Kulturen zueinander geführt. Heute ist deutlich, dass Staaten wie Tunesien, allein schon wegen der geografischen Lage, aber auch wegen ihrer polykulturellen Geschichte, als Drehscheibe des interkulturellen Dialogs gelten müssen und damit für Völkerverständigung und Kulturaustausch der Zukunft eine Schlüsselstellung besitzen.

Der gewünschte Dialog ‚auf gleicher Augenhöhe‘ leidet jedoch noch an einem Defizit. Das Publikumsinteresse sieht hierzulande Ausstellungen geografisch oder historisch ferner Kulturen, während die Bedürfnisse der Partner, sich umgekehrt mit unseren Kulturen zu beschäftigen, sich zumindest in Gestalt von Ausstellungen noch nicht deutlich artikuliert haben. Neben der Ausstellungsarbeit der Goethe-Institute und anderer ausländischer Kulturinstitute in den betreffenden Staaten sowie Aktivitäten internationaler zeitgenössischer Kunst, die – auf höchstem Weltniveau – im privat getragenen Museum ‚Istanbul Modern‘ sowie in Tunis (Dar Khairredine) und Algier (Museum für moderne Kunst) stattfinden, war die Ausstellung

über die alte chinesische Kultur – einschließlich zweier Terrakottasoldaten – im Nationalmuseum in Kairo 2009 ein erster und wohl auch zunächst einziger Versuch, im internationalen Ausstellungsgeschehen als Veranstalter eine aktive Rolle einzunehmen. Nach verschiedenen Auskünften war diese Ausstellung kein großer Erfolg. Das ausländische Touristenpublikum, auf das die Ausstellung in der Sommerzeit zielte, gelangt vorzugsweise in organisierten Bus-Ausflügen von der Küste ins Land und folgt dabei einem festgelegten Massenprogramm; es ist von der soziologischen Zusammensetzung auch nicht unbedingt stark bildungsorientiert und mehr an (den Klischees) der einheimischen Kultur einschließlich günstigem Basareinkauf interessiert. Es wurden aber Versuche gestartet, die Touristenströme zum Beispiel in der Medina von Tunis mehr zu entzerren und zu zusätzlich attraktiven Besichtigungsstätten abseits des üblichen Trampelpfads umzulenken.

Jedenfalls sind meines Wissens auch andere Angebote zur Präsentation unserer europäischen Kultur in den arabischen Partnerländern bislang (noch) nicht umgesetzt worden, wobei wohl weniger das Desinteresse etwa der in urbanen Milieus wie Tunis doch breiten, gut ausgebildeten Zivilgesellschaft den Hauptgrund darstellt, als vielmehr die Kosten, die nun einmal bei jeder Ausstellungsrealisierung mit Transport, Versicherung, Konservierung, Präsentation und Katalog anfallen. ‚Gleiche Augenhöhe‘ wäre langfristig aber erst erreicht, wenn der transkulturelle Austausch wechselseitig geworden ist.

Solange dies nicht durch den realen Austausch möglich ist, stehen stattdessen die kommunikativen, wissenschaftlichen und publizistischen Kooperationen dafür ein. Die Stiftung ‚Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) e.V.‘ sorgt im Internet und publizistisch für den interkulturellen Wissensaustausch bislang vor allem mit den Maghreb-Staaten. Das Badische Landesmuseum hat 2010 den Zuschlag für ein EU-Projekt im Rahmen des Programms ‚EUROlog‘ erhalten. Dabei geht es um die Interkulturalität in den antiken Kulturen als Vermittlungsebene für heute und damit auch um die Aktualität der Antike aus neuer

Sicht in der Gegenwart. Partner sind das Archäologische Museum in Alanya/Türkei, die Antikenverwaltung auf Kreta, die Kapitولينischen Museen in Rom und – als kooptierter Teilnehmer – das Bardo-Museum in Tunis. Nach Arbeitstagen in Karlsruhe und Rom wird im April in Tunis eine ‚summer school‘ zu Themen der Interkulturalität stattfinden, zu der auch der Nachwuchs der tunesischen und algerischen Museen eingeladen werden wird.

Im Badischen Landesmuseum wird, geplant für 2013, eine Abteilung zu interkulturellen Themen mit den Schwerpunkten Islam (arabische Länder, Türkei, Iran), aber auch Japan und China realisiert. Weder Karlsruhe als Stadt noch ein traditionelles ‚Universalmuseum‘ wie das Badische Landesmuseum verfügen aber über das Potenzial großer Touristenströme. Dies gilt zumal dann, wenn ein Museum keine weltweit bekannten Highlights besitzt.

Viele Museen beziehen daher ihre Arbeit auf die Darstellung der eigenen regionalen Kultur, nach dem bekannten Sonntagsredenspruch: „Zukunft braucht Herkunft“ und seinen Abwandlungen. Die Publikumsnachfrage dafür ist begrenzt.

Das mag sich bei zunehmendem Tourismusverkehr nichteuropäischer Besuchergruppen in ein mögliches ‚Museum Europa‘ mittel- und langfristig ändern. Die Beschäftigung mit Fremdkulturen, die Xenologie, stellt das attraktivere Publikumsangebot dar und beinhaltet die Chance, Mittler fremder Kulturen zu sein und Toleranz und kulturelles Verständnis auf neu gebauten Brücken bieten zu können.

Harald Siebenmorgen ist Direktor des Badischen Landesmuseums Karlsruhe und Professor. Sein wissenschaftliches Interesse gilt der Kunst der Moderne und Fragen einer neuen, interkulturell und kulturvergleichend orientierten Museologie. Am Badischen Landesmuseum hat er bedeutende internationale Ausstellungen initiiert und veranstaltet, insbesondere zur Geschichte des Mittelmeerraums und seiner Ausstrahlung auf Europa. Dazu zählen Ausstellungen zur kretisch-minoischen Kultur, zu Karthago und Hannibal sowie zum Königreich der Vandalen in Nordafrika.





Alte und neue Bildungsgeschichten – Maghrebinische Studenten in Frankreich zwischen Ungewissheit und neuer Herausforderung

von Yamina Bettahar (Nancy)

Studentische Migration nach Frankreich, in historischer Perspektive betrachtet

Die Mobilität von Studierenden ist ein altes Phänomen. Seit der Antike stellte die Herausbildung von Eliten in befreundeten oder verbündeten Ländern eine Herausforderung für die Machthaber der Welt dar. Schon immer waren die Gebildeten in Bewegung. Mit der Revolution der Transport- und Kommunikationssysteme weitet sich diese Mobilität aus. Sie drückt sich auch in neuen Formen des Exils, in Studienreisen oder der internationalen Zirkulation des Wissens aus.

Ohne zu den Ursprüngen dieser Mobilität zurückkehren zu wollen, lässt sich doch sagen, dass der Beginn des 20. Jahrhunderts eine enorme Zunahme an Ausländern in den höheren Bildungseinrichtungen in Westeuropa markiert. Deutschland, Schweiz, Belgien, Frankreich und andere Staaten wurden zu den wichtigsten Aufnahmелändern für die Studierenden vor allem aus Mittel- und Osteuropa (Russland, Polen, Bulgarien, Rumänien, Serbien, und, in geringerem Maß, das spätere Jugoslawien und Griechenland).¹

In Frankreich erhöhte sich die Zahl der ausländischen Studierenden, die sich in den 1870er-Jahren noch bei einigen Hundert (500) bewegte, im Jahr 1905 auf mehrere Tausend (2450) und verdoppelte sich am Vorabend des Ersten Weltkriegs.

Die meisten von ihnen zog es nach Paris, das großes Ansehen in der Welt genoss. Vor der Gründung der ‚Ecoles techniques supérieures‘ (Technische Hochschulen) in den Provinzen Frankreichs waren während des ganzen 19. und 20. Jahrhunderts die großen Pariser Universitäten und Schulen dazu bestimmt, die Eliten in den Bereichen Militär, Technik und Verwaltung auszubilden. Zu ihnen gehörten die ‚École polytechnique‘, die ‚École des mines‘, ‚Ponts et Chaussées‘, etc. Sie zogen ausländische Studierende an, die auf der Suche nach einer spezialisierten Ausbildung auf hohem Niveau waren. Der Großteil von ihnen kam aus Mitteleuropa. Die Aufnahme politik war meist an die außenpolitischen Interessen Frankreichs gekoppelt, wie es das Beispiel junger Rumänen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den französischen Militärschulen mit dem Ziel ausgebildet wurden, den Einfluss Frankreichs auf dem Balkan zu stärken. Erst später erfolgte eine Neuverteilung der ausländischen Studierenden auf die weniger renommierten Studienzentren wie Nancy, Grenoble oder Toulouse.

Für die spontan stattfindenden Migrationsbewegungen von Studierenden vor allem aus Osteuropa gibt es verschiedene Gründe. In einer ersten Phase wandten sie sich vor allem nach Deutschland, das über ein bedeutsames Netz von Technischen Hochschulen und Spezialausbildungen verfügte, die es in den Heimatländern nicht gab. Manchmal galt das auch für junge Franzosen, die in der Industrie Karriere machen wollten, aber nach der Niederlage Frankreichs im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 ließ die Orientierung am deutschen Bildungssystem in Frankreich nach. Außerdem war die Mobilität dieser Studierenden oft der restriktiven Politik einiger Staaten geschuldet, die den Zugang zu ihren eigenen Hochschulen

¹ Eine detaillierte sozio-historische Untersuchung findet sich in: Bettahar, Yamina/Birck, Françoise: *Étudiants étrangers en France. L'Émergence de nouveaux pôles d'attraction au début du XXe siècle*. Nancy 2009.

nach politischen oder ethnisch-religiösen Kriterien beschränkten. Die Aufnahme dieser Studierenden fiel mit Frankreichs Interesse zusammen, Führungskräfte ‚à la française‘ auszubilden, um die eigene Strahlkraft zu verstärken und die künftigen ausländischen Diplomanden als Botschafter Frankreichs einzusetzen, damit sie die beruflichen Fertigkeiten, die Werte und Ideen, die sie während ihrer Ausbildung erwarben, verbreiteten.

Ende des 19. Jahrhunderts setzten sich einige naturwissenschaftliche Fakultäten der Provinz unter dem Deckmantel lokalpatriotischer Motive für die Gründung von Instituten für angewandte Wissenschaften ein, die diesen Fakultäten beigeordnet sein sollten. Im nachhinein lässt sich sagen, dass sich diese Institute, die sich am Anfang nur an das örtliche industrielle Umfeld richteten, deshalb so schnell entwickelten, weil sie ausländische Studierende ansprachen, von denen erwartet wurde, dass sie am Ende ihrer Ausbildung in ihre Ursprungsländer zurückkehrten.

Die meisten Ursachen für den Exodus im Bildungswesen hängen mit einer restriktiven, an politischen und ethno-religiösen Kriterien orientierten Politik des Staats in den Herkunftsländern zusammen. Dies traf auf die Mehrheit der Studierenden aus dem Russischen Reich zu, und die Situation spitzte sich nach dem Scheitern der russischen Revolution im Jahr 1905 noch zu.

So kam es vor, dass vor 1914 die Zahl der ausländischen Studierenden in den technischen Studiengängen einiger Fakultäten der Provinz höher war als die der Franzosen. Der Erfolg der neuen Ausbildungsgänge in Frankreich ist zweifellos auch mit der Polemik verbunden, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland aufkam und sich gegen die als exzessiv betrachtete Präsenz ausländischer Studierenden in einigen Ausbildungszweigen richtete.²

Nachdem das alte Russische Reich in Folge der Revolution von 1917 zusammen gebrochen war, mussten die Grenzen der alten Staaten neu bestimmt werden: Einige Grenzen, die von der Karte verschwunden waren, wurden wieder gezogen (Polen und Tschechoslowakei), andere Länder wurden neu geschaffen (Finnland, Estland, Lettland und Litauen). Daraus folgte eine Neuordnung der Migrantenströme unter nationalen, nicht aber unter quantitativen Gesichtspunkten.

Auch zwischen den beiden Weltkriegen blieb die Zahl der ausländischen Studierenden im höheren Bildungswesen hoch. Frankreich, das – anders als andere Länder – die Einführung eines Numerus Clausus in der gesamten Periode ablehnte, war in dieser Zeit erstes Ziel. Während aber vor 1914 rund die Hälfte der Ausländer aus Russen bestand, kamen die Studierenden jetzt vor allem aus Osteuropa und vom Balkan; besonders zahlreich vertreten waren Studierende aus den ehemals alliierten Ländern, deren Staatsangehörige (vor allem Rumänen und Polen) Stipendien des französischen Staates bekommen konnten.

Die Mobilität von Studierenden aus dem Maghreb

Diese Aufnahmepolitik scheint den Blick auf ein Phänomen verstellt zu haben, das erst unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg zur Kenntnis genommen wurde. Auch wenn die Rubrik ‚kolonialer Studierender‘ seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts in den statistischen Akten des Staats auftaucht, wurden in der gesamten Untersuchungsperiode bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinein, was auch immer die weiteren Umstände waren, doch nur die Migrantenbewegungen von Studierenden aus Mittel- und Osteuropa erfasst. Die Zahl der Studierenden aus den verschiedenen Regionen des Kolonialreichs und besonders aus dem Maghreb war verschwindend gering.³ Als die meisten euro-

2 Weil, Claudie: *Les étudiants russes en Allemagne 1900–1914. Quand la Russie frappe aux portes de l'Europe*. Paris 1996.

3 Nach Waxin befanden sich zu Beginn des Zweiten Weltkriegs

päischen Führungskräfte die Länder des Maghreb seit Beginn der Unabhängigkeit verlassen hatten, mussten diese Länder den Fortbestand ihrer Wirtschaft selbst sicherstellen. Daher förderten die Regierungen intensiv die flächendeckende Schulbildung und die Berufsausbildung. Erst als die maghrebinischen Studierenden von der Bildungspolitik im Ausland erfasst und in die Kulturabkommen aufgenommen wurden, wurde die Mobilität der Studierenden, die vornehmlich nach Frankreich gelenkt wurde, regelmäßiger.

Die besonderen Beziehungen, die die Länder des Maghreb an Frankreich binden, sind historisch gut erschlossen und bekannt. Im Rahmen der Entkolonialisierung und der Projekte für Modernisierung und Entwicklung, die die Regierungen Nordafrikas ins Leben gerufen haben, übernahm Frankreich die Ausbildung der maghrebinischen Eliten in den Bereichen Wissenschaft und Technik. Die Ablösung der alten europäischen Eliten der Kolonialepoche fand ihre Entsprechung in einer wachsenden Zahl maghrebinischer Studenten in den französischen Universitäten und Ingenieurschulen. Deren Integration wurde erleichtert, wenn die Herkunftsländer eine auf Exzellenz abzielende Bildungspolitik nach französischem Muster übernommen hatten.

Insgesamt stieg in Frankreich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die Zahl der Studierenden aus den afrikanischen Ländern (Maghreb und Subsahara-Afrika) stark an, beschleunigt in den Jahren 1970–1980 und in den Jahren 2000–2010.⁴ Diese Tendenz setzt sich bis heute fort, und in allen politischen Reden ist man darin einig, dass Frankreich einen führenden Platz in einem ‚Europa des Wissens‘ einnehmen muss. Trotz der Ausweitung europäischer Austauschprogramme

1.805 ausländische Studierende an den Naturwissenschaftlichen Fakultäten, nur 95 (davon vier Frauen) von diesen waren unter der Rubrik ‚koloniale Studierende‘ erfasst. Siehe Waxin, Marie: Statut de l'étudiant étranger dans son développement historique. Thèse pour le doctorat. Université de Paris, Faculté de droit, Paris 1939, S. 183.

4 Trotz eines Einbruchs von zehn Prozent im Jahr 2005.

zeigen neuere Analysen der Herkunftse ausländischer Studierenden, dass Afrika insgesamt die erste Herkunftsregion mit beinahe der Hälfte ausländischer Studierenden (47,6 Prozent) darstellt, während Europa weit dahinter auf dem zweiten Platz rangiert (25,3 Prozent).⁵

Das deutliche Übergewicht von Studierenden aus Afrika (Maghreb und Subsahara-Afrika) bezeugt das Weiterbestehen der Bindungen, die im Bildungs- und Erziehungsbereich zwischen Frankreich und den Ländern der ehemaligen Kolonien geknüpft wurden. Über die historischen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bindungen hinaus zeigt diese Nähe, dass Afrika immer im Zentrum der europäischen Bemühungen stand und dass es diesem immer einen besonderen Platz eingeräumt hat.⁶

Frankreich, attraktiv für die maghrebinischen Studierenden

Heute steht die Frage nach der Attraktivität der Hochschulen und der Mobilität von Studierenden im Zentrum des öffentlichen Interesses und gilt als Hauptindiz für die Internationalisierung der Bildungssysteme in Europa. Wie kann man angesichts gesteigerter weltweiter Konkurrenz auf dem Bildungssektor die besten Studierenden für Europa gewinnen? Wenn internationale Mobilität eine solch große strategische Bedeutung für die kommenden Jahre besitzt, was bedeutet das für die Mobilität von Süd nach Nord?

5 Siehe „Étudiants étrangers en France. Analyse du ministère des Affaires étrangères“ (<http://www.diplomatie.gouv.fr>). Nach Angaben des Ministeriums waren 2004/2005 25.600 ausländische Studierende in Frankreich eingeschrieben. Frankreich belegt damit den vierten Platz der Länder, die ausländische Studierende aufnehmen (nach den USA, Australien und Großbritannien).

6 Zum Vertrag von Rom 1957 gehört auch ein Europäischer Entwicklungsfonds (EEF), der technische und finanzielle Unterstützung für die Länder Afrikas beim Ausbau ihrer politischen Unabhängigkeit nach Ende der Kolonialzeit bereitstellt.

Die Zahl der mobilen Studierenden maghrebinischer Herkunft ist zwischen den Jahren 2000 und 2008 um 39 Prozent gestiegen. Genauer gesagt waren im Jahr 2008 insgesamt 84.664 Studierende aus dem Maghreb weltweit unterwegs.⁷ 67 Prozent von ihnen befanden sich in Frankreich. Deutschland, an zweiter Stelle, nahm acht Prozent dieser Studierenden auf, gefolgt von Kanada, Spanien und Großbritannien. Die Verteilung der Nationalitäten zeigt, dass Frankreich erstes Zielland für algerische Studierende ist (von denen es 86 Prozent aufnimmt), sowie für marokkanische (65 Prozent) und tunesische (60 Prozent) Studierende. Die meisten libyschen Studierenden gehen nach Großbritannien, Asien oder in die USA.

Auswirkungen auf die Universitäten im Maghreb

Die europäischen Institutionen haben mit dem Barcelona-Prozess große Anstrengungen für die Länder am Südufer des Mittelmeers unternommen. Im Jahr 1995 mündeten sie in die Euro-mediterrane Partnerschaft, die auf den Säulen Politik (Gründung eines Raumes der Stabilität und des Friedens unter Wahrung der Menschenrechte), Kultur (Förderung des Dialogs und des wechselseitigen Verständnisses) und Wirtschaft (Förderung der Wirtschafts- und Finanzbeziehungen zwischen Europa und seinen Nachbarn im Mittelmeerraum) errichtet ist. In den Jahren nach 2000 orientierten sich die Universitäten des Maghreb in ihren Reformprogrammen an den Grundprinzipien des Bologna-Prozesses, der Lissabon-Strategie sowie der daraus erfolgenden europäischen Annäherung. In Anlehnung an das europäische Reform-Modell haben die Universitäten in Marokko, Algerien und Tunesien Schritte zur Qualitätssicherung unternommen. Sie haben das System des LMD (Licence – Maîtrise – Doctorat) sowie den Grundsatz einer Autonomie von Finanzen und Verwaltung übernommen und sie haben Verfahren der Evaluation, das Einwerben

von Drittmitteln sowie das Prinzip der guten Regierungsführung eingeführt. Auch wurden die Austauschprogramme mit den europäischen Partnern intensiviert. Die Universitäten des Maghreb haben auch die Partnerschaft mit staatlichen und privaten Unternehmen gefördert und die zunehmende Mobilität ihrer Studierenden nach Europa begünstigt. Anerkennenswerte Anstrengungen wurden auch dahingehend unternommen, die Beziehungen zwischen den Universitäten des Maghreb beziehungsweise des subsaharischen Afrika mit Europa zu intensivieren.

Allgemein lässt sich sagen, dass die studentische Mobilität von Süd nach Nord in den angewandten wie auch in den Grundlagenwissenschaften eine kritische Masse hervorgebracht hat, und zwar in den Fächern, die für die Länder des Südens von besonderer Bedeutung sind (zwölf Prozent aller Doktorate in Frankreich sind, wie einige Quellen betonen, an Studenten aus dem Maghreb und anderen afrikanischen Ländern gegangen). Die universitäre und wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen beiden Ufern des Mittelmeers ist wegen dem, was erreicht worden ist, und den Traditionen, die seit der Unabhängigkeit in den 60er-Jahren bestehen, fest konsolidiert. Dank der Weiterentwicklung der lokalen Hochschulausbildung in den vergangenen Jahrzehnten geht die Zahl der Studierenden aus Entwicklungsländern, die im Ausland studieren, allerdings leicht zurück. Dies trifft jedoch nicht auf das subsaharische Afrika zu, wo der Prozentsatz von Studierenden, die das Herkunftsland verlassen, ausgesprochen hoch und sogar in den letzten Jahren noch gestiegen ist. Die Krise von Hochschulausbildung, Forschung und Wissenschaft im subsaharischen Afrika bringt die Studierenden, die eine weiterführende Ausbildung wünschen, dazu, sich nach Europa zu orientieren, wobei Frankreich hier nach wie vor den ersten Platz belegt.

Die europäischen Förderprogramme haben diese Mobilität angeregt und unterstützt. So hat etwa das 1987 ins Leben gerufene Erasmus-Pro-

7 Quelle: Unesco





gramm den innereuropäischen Studierendenaustausch gefördert, indem es die Anerkennung von Diplomen und ‚European Credit Points‘ usw., vorangetrieben hat. Studierende aus dem Maghreb, die ihr Studium in Europa absolvierten, konnten in unterschiedlichem Maße von dieser Mobilität profitieren.

Gleiches gilt für das Tempus-Programm, das 1990 mit dem Ziel eingeführt worden war, die Länder Mittel- und Osteuropas bei ihren Übergangsprozessen hin zur Marktwirtschaft zu begleiten, und das nach und nach auf die neuen unabhängigen Staaten sowie auf den Süden des Mittelmeers ausgeweitet wurde. So trägt das Tempus-Programm bereits seit über 20 Jahren zur Modernisierung der Hochschulausbildung in den Nachbarländern der EU bei.

Der Wind dreht sich: neue Formen der Migration

Die Untersuchungen der letzten Jahre über den so genannten ‚Brain drain‘ zeigen die Kehrseite der Medaille und die Verluste, die die Herkunftsländer erleiden müssen, wenn ihre jungen Hochschulabgänger sich auf Dauer in den Aufnahmeländern niederlassen. Ohne die Problematik für die Herkunftsländer zu schmälern, so wird das Phänomen mittlerweile doch auch differenzierter betrachtet. Man muss eingestehen, dass die Verschlechterung der Zugangsbedingungen zum lokalen Arbeitsmarkt für die jungen Hochschulabsolventen bereits seit mehreren Jahrzehnten ein starkes Motiv für die Auswanderung in die Länder des Nordens darstellt. In den 90er-Jahren beispielsweise hat sich der ‚Brain drain‘ in Algerien als Folge der politischen und sozialen Entwicklungen noch einmal gesteigert.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts nun erscheint der Maghreb nicht mehr wie ein klar umzirkelter, auf sich selbst bezogener Raum. Mit seinem Eintritt in die Globalisierung ist er wieder ein Durchgangsort geworden, ein Ort des Austauschs zwischen dem südlichen und dem nördlichen Ufer

des Mittelmeers, wie dies bereits der französische Historiker Fernand Braudel und der arabische Geschichtstheoretiker Ibn Khaldûn beschrieben haben. Das Paradigma der Sesshaftigkeit ist dem Paradigma der (Irr-)Fahrt, des Umherstreifens, um nicht zu sagen: des Exils, gewichen. Heute, im neuen Kontext der Globalisierung, sind die Migrationsströme weltweit immens angewachsen. Die persönlichen Werdegänge, die Ziele und die Motive der qualifizierten Migranten haben sich ausdifferenziert. Die Neuformulierung der Frage nach dem ‚Brain drain‘ muss mehrere Aspekte berücksichtigen. Ohne auf die Gründe näher einzugehen, lässt sich beobachten, dass seit den 90er-Jahren ein enormer Strom von Migranten aus den Ländern des Maghreb (und besonders aus Algerien) nach Europa und sehr viel schwächer nach Nordamerika und die übrige Welt geflossen ist.⁸ Es handelt sich um Studierende, die ihre Kenntnisse perfektionieren und die sich in spezifischen Wissenschaftsbereichen spezialisieren wollen. Die meisten von ihnen lassen sich anschließend dauerhaft in Frankreich nieder und bilden damit die so genannte Gruppe der ‚hochqualifizierten Migranten‘, oder der ‚Migranten mit hohem Potenzial‘. Für sie sind die Arbeitsbedingungen in ihrem Beruf genauso zentral wie finanzielle und materielle Vorteile. Trotz der Auswanderung einiger Hochschulabgänger nach Nordamerika (Kanada und die USA) wählen die meisten Frankreich, das Land, das seit den 60er-Jahren eine Vielzahl von zwischenstaatlichen Vereinbarungen sowie bilaterale und multilaterale Abkommen mit den afrikanischen Ländern getroffen hat. Diese günstigen Bedingungen werden von der gemeinsamen Geschichte, dem Französischen als gemeinsamer Sprache sowie einer verhältnismäßig guten Kenntnis der Kultur des Aufnahme-lands gestützt.

Der Fortzug ist das Resultat der politischen Krisen, der schwierigeren Lebensbedingungen und der Verarmung des Mittelstands, des drastischen

⁸ Siehe Bettahar, Yamina: Les migrations scientifiques algériennes vers la France. In: Hommes et Migrations, Nr. 1221, September/Oktober 1999, S. 32–39.

Abfalls der Kaufkraft und des Anstiegs der Arbeitslosigkeit, die die Praktik des ‚trabendo‘⁹ mit sich bringt, der Schattenwirtschaft sowie des Warenschmuggels durch die jungen ‚trabendistes‘.

In den vergangenen Jahrzehnten kam ein neuer Migranten-Typus auf. Neben den bereits genannten ‚trabendistes‘ bildeten sich die so genannten ‚harragas‘¹⁰ heraus. Es handelt sich dabei um die jungen illegalen Einwanderer aus dem Maghreb, die das Meer auf Booten überqueren, um die europäischen Küsten zu erreichen, und die um jeden Preis und auf eigene Kosten fortgehen und Land und Lebensumstände verlassen wollen. Sie sind auf der Suche nach einer besseren sozialen und beruflichen Situation oder wollen einfach nur reisen, wie es jener zwanzigjährige Algerier bezeugt:

Das, was die jungen Algerier am meisten frustriert, ist, sich nicht bewegen zu können, nicht in aller Freiheit reisen und die Welt sehen zu können. Je mehr sich die materielle Situation in Algerien gebessert hat, haben die Jungen den Eindruck zu ersticken und ihre Jugend hier nicht voll ausleben zu können.

Die Wogen der Demokratisierung, die die arabische Welt nach Jahren der Erstarrung im Jahr 2011 erfasst haben, haben sicher neuen Schwung in die Länder gebracht. Sie drücken den Willen der freiheitsdurstigen Völker aus, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Dieser legitime Wunsch wird dadurch noch gesteigert, dass es sich um junge Menschen handelt.

Doch kann die Globalisierung auch Ort der Abschottung und Einkapselung für die Millionen von Menschen bedeuten, die bessere wirtschaftliche und soziale Verhältnisse suchen als sie in ihren Ländern gegeben sind. Zeugnis davon legen die bereits genannten ‚harragas‘ ab, die jungen Tunesier, die in Lampedusa landen und die von einem besseren Leben in Europa träumen.

Heute dreht sich der Wind, man spricht von neuen Formen der Migration, von einem Zirkulieren der Migranten als einer Lebensform, die von verschiedenen sozialen Schichten angestrebt wird. Diejenigen, denen es die finanziellen und materiellen Mittel erlauben, schaffen sich ein Leben zwischen dem Hier und dem Dort und errichten Brücken zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers. Die Migranten, seien es nun Studenten oder Berufstätige, entwickeln neue Strategien. Weil sie immer in Bewegung bleiben, schrecken sie nicht davor zurück, im Bedarfsfall in ihr Land zurückzukehren, etwa aus Gründen der höheren Arbeitslosigkeit in Europa oder wegen des wachsenden Populismus. Oder aber sie nehmen neue berufliche Angebote irgendwo auf der Welt wahr, die ihnen günstiger, attraktiver oder dynamischer erscheinen, um ihre Kenntnisse und Fähigkeiten, sei es in der Wissenschaft, sei es in einfachen Berufen, weiter zu entwickeln. Diejenigen, die eigentlich nach Europa wollten, sind mittlerweile oft schon von den Aufenthaltsbedingungen entmutigt, wenn, wie in Frankreich, eine Politik der ‚auswählenden Einwanderung‘ (‘immigration choisie’), mit der das Aufnahmeland nur qualifizierten Einwanderern Zutritt gewähren möchte, propagiert wird.

9 Der Begriff ‚trabendo‘ ist in Algerien aufgekommen und geht auf das spanische ‚contrabando‘, „unerlaubter Handel“, zurück und bezeichnet illegale Geschäftspraktiken. Diejenigen, die ‚trabendo‘ betreiben, werden ‚trabendistes‘ genannt.

10 Der Begriff ‚harragas‘ kommt aus dem mundartlichen Arabischen Algeriens. Wörtlich bedeutet er ‚diejenigen, die brennen‘, oder auch ‚diejenigen, die ausziehen, sich auf den Weg machen‘. Er bezeichnet heute auch die illegalen Migranten, die heimlich und ohne Ausweispapiere die Grenzen überschreiten. Der algerische Filmemacher Merzak Allouache hat ihnen seinen Film ‚Harragas‘ gewidmet, der die Odyssee einer Gruppe Jugendlicher nachzeichnet, die davon träumt, die spanische Küste als Tor zum Eldorado Europa zu erreichen.

Studentische Mobilität: Neue Herausforderungen durch Globalisierung in Kultur und Wissenschaft

Kann man trotz aller wirtschaftlich und politisch bedingten Hindernisse in der Globalisierung eine wechselseitige Annäherung von Kulturen auch unterschiedlicher Wertorientierung sehen und den engen Kontakt zwischen Europa und dem Maghreb als Beginn einer neuen Ära betrachten? Die Annäherung ist in jedem Fall gesucht, gewünscht, begrüßt von den Völkern und Bürgern auf beiden Seiten des Mittelmeers. Für die Marokkaner, Algerier und Tunesier ist das nördliche Ufer des Mittelmeers ganz nah. Ihre Eltern waren dort ansässig, haben während der wirtschaftlich bedingten Immigration der Jahre des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg dort gelebt oder waren sogar bereits vorher dort. Die Auswanderung der Bewohner des Maghreb nach Europa ist eine unänderliche Realität und besitzt Tradition. Europa ist für die Länder im Süden des Mittelmeers ein Einwanderungsland.

Wenn es um die Schaffung eines euro-mediterranen Wissensraums geht, sind kulturelle Unterschiede ein Reichtum

Seit ungefähr zwanzig Jahren hat sich die Migration im Wissenschaftsbereich von Grund auf verändert. Nunmehr sind die jungen Hochschulabgänger, die im euro-maghrebinischen Raum ausgebildet wurden, gewissermaßen ‚Mischlinge‘¹¹, die an verschiedenen Kulturen partizipieren. Sie tragen gleichzeitig das kulturelle Erbe und den Habitus ihrer Geburtsländer wie des Landes und der Gesellschaft, in der sie ausgebildet wurden, in sich. Diese jungen Absolventen bilden so etwas wie Schnittpunkte beim Übergang zwischen Kulturen.

Sie sind reisende Nomaden, die sich in jedem der Länder, in dem sie sich niederlassen, wohl fühlen. Als Kosmopoliten sehen sie sich selbst nicht mehr als vollkommen Fremde in einem Land, dessen Sprache sie sprechen und an dessen Kultur sie teilhaben. In den Universitäten und ‚Grandes Ecoles‘ Frankreichs ausgebildet und mit wissenschaftlicher und technischer Kompetenz ausgestattet, tragen sie auf ihre Art und Weise zur Erneuerung der Ideen und Werte bei, die bislang als ausschließliches Eigentum des Mutterlands Frankreich betrachtet worden waren. Ihre kulturelle Vielfalt, zusammen mit der Vielzahl ihrer Berufe, trägt dazu bei, dass in den verschiedenen Organisationen, in denen sie tätig sind, innovative Prozesse angeregt und umgesetzt werden,

Die Spannungen, die mit der Errichtung eines heterogenen kulturellen Raumes einhergehen, müssen überwunden werden. Jenseits ihres dreifachen christlichen, römischen und griechischen Erbes finden sich die westlichen Gesellschaften heute in multikulturellen, pluriethnischen Konstellationen wieder, auch wenn die Entdeckung dieser Vielfalt oft Populismus und ungastlicher Aufnahmepraxis den Weg geebnet hat. Millionen von Bürgern Europas sind muslimischen Glaubens. Sind sie deshalb aber auch in den Prozess der europäischen Integration einbezogen? In jedem Fall bleibt das Thema der kulturellen Unterschiede in den Versuchen der Annäherung zwischen Europa und dem Mittelmeerraum, wie die Maghrebländer und die Türkei zeigen, ein Problem.

Dennoch werden die meisten von denen, die weiterhin die Grenzen überschreiten und ihre Vielfalt als Reichtum begreifen, zu Vermittlern, Übersetzern und Verteidigern des interkulturellen Dialogs. Mehrere kulturelle Traditionen sind bei ihrer Sozialisation wirksam gewesen. Daher verfügen sie über Ressourcen, die ihnen eine wichtige Rolle bei der Neudefinition der Beziehungen zwischen Europa und dem Maghreb sowie des Mittelmeerraums insgesamt zuweisen. Sie verbreiten die Hoffnung, dass dieser euromediterrane Raum

¹¹ Zugrunde liegt das französische Konzept der ‚métissage‘, das auf kulturelle und nicht – wie der deutsche Begriff des ‚Mischlings‘ suggerieren könnte – auf ethnische Vermischung abhebt (A.d.Ü.).

des Dialogs zwischen den Kulturen nicht nur ein Trugbild sein möge, sondern konkrete Wirklichkeit, von der man bereits jetzt profitiert.

Durch die Revolution des internationalen Transportwesens, die niedrigen Transportkosten und die Sozialen Netzwerke werden die akademische, wissenschaftliche und überhaupt intellektuelle Mobilität begünstigt. Die genannten Ressourcen werden Instrumente im Dienst der freien Zirkulation von Ideen und Wissensbeständen, die sich jetzt beschleunigt vollzieht. Der euro-mediterrane Wissensraum ist Teil der großen Wandlungsprozesse und wirkt an der weiteren Entwicklung des gesamten Raums mit.

Perspektiven

Im Sinne meines Beitrags und der darin aufgezeigten Aspekte ist es möglich, einige Linien weiterer Reflexion ins Auge zu fassen. Diese Überlegungen müssen aber in der Zukunft präzisiert und vertieft werden.

Weil studentische Migration zum globalen Phänomen geworden ist, darf die Mobilität maghrebinischer Studierender nicht mehr nur im Rahmen einer diskriminierenden Aufnahmepolitik diskutiert werden, die ihre Argumente um das Leitmotiv ‚Steigerung der Attraktivität und der internationalen Wettbewerbsfähigkeit der Hochschulen Europas‘ gruppiert. In Frankreich gab es jüngst im Zusammenhang mit der ‚immigration professionnelle‘, das heißt, der gesteuerten Einwanderung qualifizierter Arbeitskräfte, sowie der Politik der ‚auswählenden Einwanderung‘ Bestrebungen, den Zugang für ausländische Hochschulabsolventen zum französischen Arbeitsmarkt zu reglementieren. Obwohl die Zivilgesellschaft, die Universitäten, die Unternehmen und die Bürger sofort aktiv wurden und den Vorschlag abwenden konnten, ist er dennoch symptomatisch für die Animositäten der politischen Akteure zu einem Zeitpunkt, in dem die Mobilität immens zunimmt.

Die im Jahr 2008 im Rahmen der französischen EU-Präsidentschaft auf Frankreichs Initiative hin gegründete Union für das Mittelmeer (UpM) war dazu bestimmt, frischen Wind in den Barcelona-Prozess und die Partnerschaft zwischen Europa und den Mittelmeeranrainern zu bringen. Über die Schwierigkeiten bei der Umsetzung des Konzepts wurde bereits vieles gesagt. Heute stellt die euro-mediterrane Partnerschaft ein unvollendetes Projekt dar. Angesichts zahlreicher Hindernisse (mangelnde Kooperation zwischen den Akteuren, politische Diskrepanzen, schwache Personalressourcen, schlechte finanzielle Ausstattung...) wird es zwingend notwendig, sich gemeinsam mit der euro-mediterranen Annäherung auseinanderzusetzen. Dazu müssen die Akteure mobilisiert und konkrete, gezielte Projekte, die Hoffnung verbreiten, ins Leben gerufen werden. Der Wiederaufbau und die Neubelebung von Partnerschaften mit gegenseitigem Nutzen wären dabei sehr hilfreich. Auf die wichtige Rolle, die insbesondere Mobilität und Migration im euro-mediterranen Raum spielen, braucht nicht mehr eigens verwiesen zu werden. Sichtbare Maßnahmen, die vor allen Dingen die Initiativen der – französischen, aber auch europäischen¹² und internationalen¹³ – Zivilgesellschaft stärken und unterstützen, können dazu beitragen, Vertrauen zu schaffen und das soziale Band zwischen den Beteiligten zu stärken.

Das Phänomen der Migration junger Menschen wird einerseits immer alltäglicher, andererseits weckt es Sorgen und Ängste. Angesichts dieser Sorgen müssen die politischen Kräfte Bedingungen für die ungehinderte Mobilität der jungen Menschen aus dem Maghreb schaffen, die sich mit

12 Siehe in diesem Zusammenhang die Gründung der Stiftung Wissensraum Europa – Mittelmeer (WEM) im Oktober 2010 in Rabat. Diese Stiftung hat ihren Sitz in Deutschland.

13 Siehe die Initiative, die aus dem 2006 begonnenen Dialog in der Generalversammlung der Vereinten Nationen hervorgegangen und 2009 in das ‚Forum über globale Migration und Entwicklung‘ eingegangen ist (<http://www.un.org/depts/german/gv-62/band3/ar62270.pdf>). Diese Initiative wirbt bezüglich der Migration für ein neues globales Regime und streicht dabei insbesondere die Rolle der Akteure des Migrationsphänomens heraus (Ursprungsland, Migranten, Aufnahmeland).

den europäischen Kulturen, dem Habitus, den Sprachen und der Ideenwelt der europäischen Länder auseinander setzen wollen. Die Süd-Nord-Bewegung sollte Anlass sein, auch eine Nord-Süd-Bewegung zu stimulieren, um das Interesse junger Europäer an der Kultur des Maghreb anzuregen. Dazu braucht es eine gemeinsame Gangart, die uns zu einem neuen Leben führt, zu einem Raum, der uns teuer ist, den unsere Vorfahren errichtet haben und der den interkulturellen Dialog und das Teilen des Wissens ins Zentrum stellt, in Respekt vor dem Anderen. Richten wir es so ein, dass gerade die kulturelle Diversität, die uns aneinander bindet, der Nährboden für diesen gemeinsamen Raum wird.

Yamina Bettahar, geboren in Algerien, ist Professorin für Geschichte sowie Soziologie der Wissenschaften und der Innovation an der Université de Lorraine, Nancy. Sie lehrt und forscht zu Themen wie Wissenszirkulation im euro-maghrebinischen Raum, Mobilität von Studierenden und Akademikern, Sozio-historische Analysen der Bildungs- und Wissenschaftsinstitutionen im Maghreb sowie der Bildung von Eliten aus dieser Region.

Demokratisch und interkulturell: Der Euro-mediterrane Raum

Ist Europa bereit, einen neuen Pakt mit den Ländern des Maghreb zu besiegeln? Wie die Transformationen im Bereich der Mittelmeerpolitik künftig auch immer aussehen mögen: Ein Schlüssel für das Gelingen liegt darin, die menschliche, die kulturelle Dimension und den Dialog der Kulturen zu berücksichtigen. Uns bleibt, die Hoffnung auszudrücken, dass der Mittelmeerraum wieder jener riesige Raum des kulturellen und politischen Austauschs werden möge, in dem Grenzen keine Hindernisse mehr sind.

Aus dem Französischen von Mirjam Schneider

EURO-MEDITERRANE GEOPOLITIK ZWISCHEN TRADITION UND VISION

Die arabische Welt, Europa und das Mittelmeer am Scheideweg – Zur neuen geopolitischen Lage nach dem ‚Arabischen Frühling‘

von Mohieddine Hadhri (Doha)

Seit den Revolutionen, die im Januar 2011 Tunesien, Ägypten, Libyen, den Jemen und jetzt auch Syrien erfasst haben, ist die arabische Welt in Unruhe. Auch anderswo, etwa in Bahrain, Jordanien und Saudi-Arabien gibt es Protestbewegungen gegen die autoritäre Herrschaft der Führenden. Zum ersten Mal seit fünfzig Jahren sind die arabischen Völker, bis dahin Opfer von Brutalität und Demütigung, aufgestanden, um Korruption und Despotismus einzudämmen und um die damit verbundene Verzweigung zu bekämpfen.

Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es,

- das Aufkommen der demokratischen Revolutionen in der arabischen Welt zu erläutern und einige Analysen und Reflexionen in die Betrachtung einzubringen,
- den laufenden Prozess zu untersuchen und zu fragen, welchen Herausforderungen diese Revolutionen ausgesetzt sind und welche Zukunft sie haben.

Es geht dabei darum, den Akzent auf die strategische Dimension der Revolutionen zu setzen und sie geschichtlich einzuordnen. Es soll versucht werden, die Thematik auf der lokalen, der regionalen und der internationalen Ebene besser zu verstehen. Es geht aber auch darum, die Evolutionen, die Transformationen, ja auch die Brüche zu analysieren, die sie mit Blick auf die geopolitischen Herausforderungen mit sich bringen: in Europa und im

Mittelmeerraum, in der arabischen Welt, ja sogar, wenn man einen globalen Maßstab anlegt.

Die arabischen Revolutionen schaffen eine neue geopolitische Situation

Die schicksalhaften Tage, die in Tunesien im Januar 2011 zum Sturz des Präsidenten Zine el-Abidine Ben Ali geführt haben, markieren eine neue Etappe in der Unterteilung der politischen Karten im Mittelmeerraum und darüber hinaus in der gesamten arabischen Welt. Es besteht kein Zweifel daran, dass das, was man konventionell den ‚Arabischen Frühling‘ nennt, ein welthistorisches ‚Ereignis‘ darstellt, um einen Ausdruck des deutschen Philosophen Martin Heidegger aufzugreifen. Es handelt sich um ein Ereignis, dessen strategische Folgen die Grenzen der arabischen Großregion weit überschreiten.¹

Kurz, die Tunesier haben eine Bresche geschlagen und haben damit einen Prozess, eine revolutionäre Dynamik ausgelöst, deren Echo sich in Form konzentrischer Kreise auch jenseits der arabischen Welt ausbreitet. Aus dieser neuen Lage kann man schon jetzt zwei Lehren ableiten:

Der sich im Gang befindliche Umsturz erinnert uns zum einen daran – auch die, die daran gezweifelt haben –, dass die Geschichte voranschreitet und dass es weder für eine Region noch für eine Nation einen kulturspezifischen Determinismus gibt. Die arbeitslosen Jugendlichen von Casablanca, die urbanisierten Mittelklassen von Kairo oder die jemenitischen Bauern erheben dieselben Forderungen nach Arbeit und Würde wie die Menschen in Griechenland und in Südkorea. Mit ihrem Bezug auf Kultur, ihren auf Freiheit, Menschenrechte, Demokratie und Arbeit bezogenen Slogans bezeugen die Millionen arabischer Demonstranten eine starke politische Entschlossenheit.

¹ ‚Arabischer Frühling‘ ist ein gebräuchlicher Ausdruck, um, nach dem Beispiel des Prager Frühlings von 1968, die arabischen Revolutionen zu bezeichnen.

Die breite Bewegung hat sehr unterschiedliche gesellschaftliche Schichten zusammengeführt, die von manchmal unterschiedlichen Interessen motiviert, aber doch von den Ideen bewegt werden, die unserer Zeit gut vertraut sind. Diese Mobilisierungen könnten wie eine Hommage an Werte und Prinzipien des alten Kontinents verstanden werden: Aufbruch und Sammlung des Volks als Anklang an 1789...²

Die zweite Lehre, die man aus dem ‚Arabischen Frühling‘ ziehen kann, ist die Einsicht in die Schwerkraft geostrategischer Konstanten in der neueren Geschichte der arabischen Welt sowie des Gewichts der von außen kommenden Interferenzfaktoren, die in dieser Region immer vorgeherrscht haben.

Der arabische Raum besetzt eine eminent strategische Position an den Toren des Westens. Seit dem 19. Jahrhundert war er immer im Zentrum eines heftigen Konkurrenzkampfs auswärtiger Mächte. Hatte der britische Außenminister Lord George Nathaniel Curzon nicht schon 1895 fast prophetisch erklärt:

*Turkestan, Afghanistan, Persien und Arabien sind die Hauptfiguren eines Schachbretts, auf dem um die Welt-herrschaft gespielt wird?*³

In dem nun beginnenden neuen Spiel ‚The Game of Nations‘ (um den Titel eines Werks von Miles Copland von 1970 wieder aufzunehmen)⁴ ist das Risiko also sehr groß, dass der ‚Arabische Frühling‘ – mit

seinen, wie in Tunesien, friedlichen, dann, wie in Libyen, im Jemen und in Syrien, gewaltsamen Volksaufständen – Plattform für einen Interventionismus von außen werden könnte. Dieser würde die anfänglichen Ziele der arabischen Revolutionen am Ende auf anderes umleiten. Schon jetzt beobachtet man eine Verlagerung des Gravitätszentrums der arabischen Revolutionen von Nordafrika hin zum Nahen Osten. Dort scheinen die Ereignisse in Syrien von nun an den Brennpunkt aller globalen Strategien zu bilden.

Das ‚große trilaterale Spiel‘ – Der ‚Arabische Frühling‘ und die neuen internationalen Herausforderungen

Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass die arabische Welt in Folge der bedeutenden Ereignisse heute das Objekt einer großen trilateralen Strategie ist, die eine Neugestaltung der geopolitischen Konturen der Region anstrebt. Die Geopolitik des 20. Jahrhunderts gleicht derjenigen von George Orwells ‚1984‘, nur dass das Szenario Ozeanien, Eurasien und Ostasien hier durch das Muster Amerika, Europa und Russland-China ersetzt ist.

Amerikaner, Europäer, Russen und Chinesen scheinen in einen Krieg um Positionierung eingetreten zu sein, dessen Folgen den gesamten Nahen Osten nachhaltig treffen könnten. Syrien könnte sich wirklich als eine Büchse der Pandora erweisen, die das Tor zu einer politischen, wirtschaftlichen und religiösen Destabilisierung der gesamten Nahostregion öffnet.

Nach dem Scheitern im Irak und in Afghanistan versuchen die Vereinigten Staaten von Amerika heute, eine neue diplomatische Doktrin zu entwickeln und auf der Spur des ‚Arabischen Frühlings‘ die Initiative wieder zu ergreifen. Dabei geht es darum, die Bewegung besser zu kontrollieren und neu zu orientieren. Zahlreiche Indizien scheinen den transatlantischen Kurswechsel zugunsten der islamistischen Bewegungen in Tunesien,

2 Kepel, Gilles: Révolutions arabes, une vocabulaire commun mais un grammaire différente (http://www.touteleurope.eu/fr/actions/reactions-exterieur/action-exterieure/actualite/actualitesdetaillee/afficher/fiche/5182/t/44191/from/2820/breve/revolutions-arabes-un-vocabulaire-commun-mais-une-grammaire-differente-pour-gilles-kepel.html?cHash=ada4f49260#list_com).

3 „Turkistan, Afghanistan, Persia, Arabia (...) are the pieces on a chessboard upon which is being played out a game for the dominance of the world.“ (Curzon, George Nathaniel: Russia in Central Asia in 1889). Zitiert n. Hadhri, Mohieddine: Closing session, International Conference ‚GCC at 30 Anniversary‘, Qatar University, Doha, 22. bis 24. November 2011.

4 Copeland, Miles: The Game of Nations: The Amoralität of Power Politics. New York 1970.

Marokko und sogar in Syrien zu bestätigen.⁵

Die zweite Mächte-Koalition, die, der Spur des ‚Arabischen Frühlings‘ folgend, insbesondere in Syrien auf der Bühne erschienen ist, besteht aus Russland und China. Diese beiden Länder scheinen entschlossen zu sein, die hegemonistischen Ziele des Westens im Nahen Osten zu konterkarieren. Angeheizt durch die Erfahrungen mit der libyschen Revolution, in deren Folge sie zugunsten westlicher Länder aus Libyen verdrängt wurden, sind sowohl Russland als auch China davon überzeugt, dass die Strategie der Amerikaner darauf abzielt, die Grundlagen der Achse Teheran-Damaskus-Beirut zu zerstören, mittelbar auch die der militärischen und wirtschaftlichen Präsenz Russlands in Syrien, um so für eine progressive Beherrschung des gesamten Nahen Ostens den Weg zu bereiten.

Übrigens fürchten die Russen wie auch die Chinesen die destabilisierenden Auswirkungen der arabischen Revolutionen auf ihre jeweiligen Populationen. Nach dem ‚Arabischen Frühling‘ befürchten die chinesischen Führer eine Ansteckung des Reichs der Mitte, denn zahlreiche von den Ereignissen inspirierte chinesische Aktivisten nehmen ihre alten Forderungen vor allem nach Transparenz im Bereich der staatlichen Verwaltung sowie nach Redefreiheit wieder auf.

Auf dem großen geopolitischen Marktplatz des beginnenden Jahrhunderts sind es die bereits bestehenden oder sich entwickelnden regionalen Blockbildungen, die über den jeweiligen Einfluss der ‚drei Großen‘ entscheiden werden. Die drei Mächte werden gegeneinander antreten, um ihren Einfluss auszudehnen. Bei diesem heftigen Konkurrenzkampf zweifelt keiner daran, dass die Herausforderungen durch die Frage nach den Energieressourcen, die insbesondere mit den Golfstaaten verbunden ist, für alle Protagonisten an erster Stelle stehen.

Schlussendlich ist es die arabische Welt und insbesondere der Nahe und Mittlere Osten, den die Geschichte ins Zentrum eines neuen globalen Spiels stellt. Auf der Spur des ‚Arabischen Frühlings‘ beginnt unter unseren Augen, eine neue Weltordnung Form anzunehmen. Dabei ist durchaus nicht zu erkennen, dass sich die arabischen Länder selbst als die wahren Meister dieses Spiels geopolitischer Umwälzungen erweisen.

Welche Szenarien für den Euro-Mediterranen Raum?

*Das Mittelmeer ist das Herz aller großen Problemzusammenhänge am Beginn dieses Jahrhunderts. Entwicklung, Migration, Frieden, Dialog der Kulturen, Zugang zum Wasser und zu Energieressourcen, Klimawandel: Im Süden von Europa vollzieht sich unser zukünftiges Schicksal.*⁶ – Bernard Kouchner, französischer Außenminister, am 10. Juli 2008

Der Süden des Mittelmeerraums befindet sich am Anfang historischer Revolutionen, die den autokratischen und repressiven Regimes, die Jahrzehnte lang die Macht hatten, ein Ende setzen. Zusammen mit der Europäischen Union (EU) ist er an einem Wendepunkt angelangt. Es gibt ebenso viele Chancen wie Herausforderungen. Im Hinblick darauf darf man mit gutem Grund darauf hinweisen, dass es mehrere Szenarien gibt, die sich in den nächsten zwei Jahrzehnten in den euro-mediterranen Beziehungen abzeichnen könnten. Sie könnten auch der Einbeziehung anderer auswärtiger Akteure sowie einer stärkeren Polarisierung der Region den Weg bereiten.

Kann man sagen, dass der ‚Arabische Frühling‘ mit dem Aufstieg islamistischer Bewegungen im Mittelmeerraum unkalkulierbar wird und dass er damit die gefährlichen Thesen von Samuel Huntington zum ‚Clash‘ der Kulturen bestätigt

5 Vgl. die Erklärungen, die einige Führungskräfte der tunesischen islamistischen Bewegung ‚al-Nahda‘ während ihres Besuchs in Washington 2011 abgegeben haben.

6 Bernard Kouchner, französischer Außenminister, in ‚Le Monde‘ vom 10. Juli 2008.

könnte? Oder leiten umgekehrt die arabischen Revolutionen eine neue demokratische Ära ein, die geeignet ist, in Kultur und Wirtschaft zu neuen partnerschaftlichen Beziehungen mit der EU zu führen? Das sind die Kardinalfragen, die auf beiden Ufern des Mittelmeers gestellt werden – auch mit Blick auf das Wiedererwachen von Bewegungen der äußersten Rechten in den europäischen Ländern, das im Kontext der globalen gesellschaftlich-ökonomischen Krise erfolgt.⁷

Das neue euro-mediterrane Dilemma

Der Beginn dieses Jahrhunderts mit seinem Trauerzug von Dramen, Kriegen, Ängsten, ist durch eine Schwindel erregende Beschleunigung der Menschheitsgeschichte gekennzeichnet. Die verschiedenen Zweige der Völkergemeinschaft um das Mittelmeer erforschen sich gegenseitig, um herauszufinden, unter welchen Bedingungen wieder Verbindungen knüpfen können, die von den Wechselfällen der Geschichte zerschnitten worden sind.

Gewiss, seit der Barcelona-Konferenz im November 2005 hat die EU mit denjenigen arabischen Staaten, die Assoziationsverträge unterzeichnet haben, in wirtschaftlichen, industriellen und ökologischen Bereichen eine vielgestaltige Partnerschaft begründet. Zahlreiche Initiativen und mehrere Netzwerke sind hier und da mit dem Ziel lanciert worden, den Kulturdialog und die Wirtschaftspartnerschaft zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers zu festigen und die Sprache der Missverständnisse und des Unverständnisses zwischen Arabern und Europäern zu bekämpfen.

Der Weg, der noch zurückzulegen ist, ist allerdings noch lang – angesichts der geo-historischen Lasten und der Wechselfälle der nahen und fernen Geschichte, angesichts des Wiederauflebens identitärer Konflikte und identitärer Abschottung, und

insbesondere angesichts der Symptome für Brüche und Verwerfungen, die immer noch den Mittelmeerraum belasten.

Pessimisten werden dem Barcelona-Projekt nachtrauern. Sie denken dabei an den Aufstieg des politischen Islam in der arabischen Welt, der das Ende des Traums von einem neuen euro-mediterranen Raum einläuten könnte, der als Raum der Kooperation und des kulturellen Dialogs konzipiert war. Sie vergessen freilich, dass diese Einheit des Mittelmeerraums eine künstliche war, in Wahrheit gegründet auf einer Unterscheidung zwischen einem demokratischen und freiheitlichen Ufer auf der einen Seite und einem autoritären und repressiven Ufer auf der anderen. Die Optimisten hingegen werden die Ausbreitung der Demokratie rund um das Mittelmeer begrüßen. Sie unterschätzen dabei allerdings den Aufstieg von islamistischen Bewegungen am Südufer und die Ängste, die deren Auftritt auf der politischen Bühne am Nordufer hervorruft.

Mehr noch als eine Chance ist die Demokratisierung der arabischen Länder eine Herausforderung. Damit der Fall der Mauer durch das Mittelmeer im Bereich der Kultur nicht durch einen ‚Eisernen Vorhang‘ ersetzt wird, müsste man an eine ‚post-kulturelle‘ und ‚post-identitäre‘ Demokratie denken, die die massiven, seit ewigen Zeiten bestehenden kulturellen Differenzen, aber auch die großen sozio-ökonomischen Vorgänge bewältigen kann. Das sind die Bedingungen, ohne die ein Übergang zur Demokratie im Süden nicht möglich ist.⁸

Der Mittelmeerraum vor gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen

Diese Herausforderungen sind gut bekannt. Sie fallen gleichzeitig in die Bereiche Politik, Wirtschaft, Kultur und Ökologie. Denn, wenn es überhaupt

7 Hadhri, Mohieddine: *La Méditerranée et le Monde arabo-méditerranéen aux portes du XXI siècle. Dialogue de Cultures ou Choc de Civilisations?* Tunis 2004.

8 Hadhri, Mohieddine: *Rapport de la Conférence de Malte sur l'avenir du dialogue Nord/Sud en Méditerranée. Mouvement Européen international.* Bruxelles 2005.

etwas gibt, was jeden Beobachter der mittelmeeri-schen Realität bestürzt, so ist es die Tatsache, dass der Mittelmeerraum Ort einer der wesentlichen Verwerfungen unserer Epoche ist, wahrscheinlich sogar des bedeutsamsten Bruchs: nämlich des Grabens, der den Norden und den Süden unseres Planeten trennt, das heißt, einerseits die entwickelten und wohlhabenden Länder und andererseits die Länder, die sich erst entwickeln, manchmal allerdings auch in Richtung Verarmung.

Der Mittelmeerraum ist seit langem eine Kontaktzone zwischen der industrialisierten Welt und den Volkswirtschaften, die sich im Zustand der Transformation befinden. Dieser Raum spiegelt die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Nord und Süd, die in Wirtschaft, Finanzen, Bevölkerungsentwicklung und Technologie Ungleichgewichte schaffen, Unterschiede, deren rasche Ausweitung ernste Gefahren für die Stabilität und das Wohlbefinden im gesamten Mittelmeerraum mit sich bringt. Das heißt, dass der Mittelmeerraum von morgen nur im Rahmen einer partnerschaftlichen Lösung der komplexen Probleme konzipiert und geschaffen werden kann. Dabei muss man den damit verbundenen Herausforderungen begegnen und die damit zusammenhängenden Widersprüche wie auch die Einsätze, die in dieser Region zu leisten sind, voll und ganz akzeptieren. Die wichtigsten Herausforderungen sind:

- Sicherheit und politische Stabilität im Mittelmeerraum selbst,
- wirtschaftliches Wachstum, das durch eine gemeinsame partnerschaftliche Entwicklung von Nord und Süd zu schaffen wäre,
- Armut und Migration,
- Beherrschung der ökologischen Risiken und Verbesserung der Umwelt,
- Anpassung universitärer und technologischer Strukturen an die Erfordernisse der Epoche.

Die Zukunft des Mittelmeerraums: Welche Szenarien gibt es?

Die Vorausschau aufgrund einer Extrapolation der verfügbaren Daten kann für das 21. Jahrhundert zu wenig optimistisch stimmenden, um nicht zu sagen katastrophalen Szenarien führen. Bestimmte bereits entwickelte Szenarien bestätigen unglücklicherweise solche Hypothesen, zum Beispiel das von der Weltbank vorgelegte, aber auch das des ‚Plan Bleu‘ für Umwelt und Entwicklung im Mittelmeerraum skizzierte Szenario.⁹ Dieses beruht auf einer exponentiellen Extrapolation der Gesamtheit verfügbarer Daten aus den Bereichen Wirtschaft, Gesellschaft und Umwelt. Wenn man den Szenarien des ‚Plan Bleu‘ glaubt, ist der Mittelmeerraum dabei, im Jahr 2025 genau der Ort zu werden, an dem man sich am wenigsten aufhalten sollte.

Spiegelverkehrt zum positiven Szenario einer euro-mediterranen Integration sind die pessimistischen Szenarien solche der Fragmentierung und Aufspaltung: Zersplitterung der Gesellschaften und Scheitern einer euro-mediterranen Ordnung (vor allem im Süden und Osten). Man kann sich also zu Recht fragen, ob die Begriffe Frieden und Sicherheit im Mittelmeerraum überhaupt sinnvoll sind. In Wirklichkeit aber ist, wie ein geflügeltes Wort sagt, auch das Schlimmste nie ganz sicher. Interessant an solchen Katastrophenszenarien für den Mittelmeerraum ist, dass sie die Probleme klar aufzeigen. So kann man auch Wege finden, diese zu lösen.¹⁰

Es war in der Tat der Kampf gegen solche Szenarien, den die EU und die anderen Staaten des Mittelmeerraums im Rahmen des Barcelona-Prozesses

9 Vgl. die Webseite von Plan Bleu. (<http://www.planbleu.org/planBleu/mission.html> bzw. <http://www.planbleu.org/indexUK.html>).

10 Plan Bleu/UNEP: Analyse systémique et prospective pour le Développement durable en Méditerranée. Athen 1999, 35 S. – Siehe a. Hadhri, Mohieddine: The Mediterranean. A confluence area to prosper. In: The Bridge, n 3, July 2007.

aufgenommen haben. Es geht also darum, von den Errungenschaften des Barcelona-Prozesses auszugehen und weiter an ihnen zu arbeiten, wobei die Begriffe Frieden und Sicherheit umfassend verstanden werden müssen. Angesichts des weiten Spektrums der Probleme kann im Mittelmeerraum jede Annäherung an Frieden und Sicherheit nur in einem umfassenden Sinne erfolgen. Ein Teil der Krisen beziehungsweise Konflikte, von denen man annehmen kann, dass sie im 21. Jahrhundert im Mittelmeerraum eintreten, können sowohl vom Niedergang der politischen beziehungsweise zwischenstaatlichen Beziehungen (Palästina, Israel, Iran), als auch von Wirtschaft und Umwelt (Probleme der Energiesicherheit, Kriege um Wasser) herrühren.¹¹

Die Europäische Union und das demokratische Erwachen im Mittelmeerraum: Wie soll die EU den ‚Arabischen Frühling‘ unterstützen?

Von Paris oder Brüssel aus gesehen, lässt die Schnelligkeit und Radikalität der revolutionären Veränderungen am Südufer des Mittelmeers an den Fall der Berliner Mauer denken. Dies war eine andere demokratische Revolution, die sich unerwartet am Rand der EU ereignet hat.

In diesem Kontext haben zahlreiche Stimmen und politische Parteien in Europa den ‚Arabischen Frühling‘ mit Enthusiasmus, gelegentlich aber auch mit Vorsicht und Skepsis aufgenommen. Es handelt sich dabei ja um ein geopolitisch sehr wichtiges Ereignis, das zweifellos ebenso bedeutend ist wie der Fall der Berliner Mauer vor zwei Jahrzehnten. Die meisten europäischen Staatsoberhäupter sind von dieser unvorhergesehenen, spontanen Bewegung, ihrem Umfang und ihrem Charakter allerdings überrascht worden.

Die Revolten und Revolutionen in der arabischen Welt haben sich direkt auf die Sicherheit der Europäer ausgewirkt, und zwar nicht nur wegen des libyschen Bürgerkriegs. Mit dem Zusammenbruch der alten Mächte und dem Weiterwirken der Protestbewegungen ist die Verletzbarkeit des Südufers des Mittelmeers gewachsen und hat Auswirkungen auf die Bereiche Migration, Wirtschaft und Religion.

Die Umwälzungen in der arabischen Welt haben die EU und ihre Mitgliedstaaten vor gänzlich neuen Herausforderungen gestellt, auf die ihre Politik gegenüber den arabischen Ländern im Süden des Mittelmeers antworten muss. Es ist noch nicht möglich, die Auswirkungen vorherzusagen, die der ‚Arabische Frühling‘ langfristig haben wird. Immerhin hat es die deutsche Kanzlerin Angela Merkel auf dem G8-Gipfel in Deauville im Mai 2011 riskiert, den Charakter der Ereignisse mit einem Blick auf die Zukunft in folgender Weise zu bestimmen:

*Wir werden Zeugen von Veränderungen in einer Dimension, die wahrscheinlich auch nachfolgende Generationen als Zeitenwende in der arabischen Welt bewerten werden.*¹²

In dieser Regierungserklärung ist die Kanzlerin ausführlich auf die Unruhen in der arabischen Welt eingegangen.

Gewiss, die Mitgliedstaaten der EU verfügten schon seit der Mitte der 90er-Jahre und dem Beginn des Barcelona-Prozesses über einen gemeinsamen Rahmen für ihre Beziehungen zu den südlichen Nachbarn am Mittelmeer. Dieser Rahmen ist seit 2004 durch die ‚Europäische Nachbarschaftspolitik (ENP)‘ ergänzt und 2008 auf Initiative Frankreichs zur ‚Union für das Mittelmeer (UfM)‘ erweitert worden.

11 Ayadi, Rym (MedPro): Policy Brief, Quels scénarios pour l'Euro-Méditerranée en 2030 après le Printemps Arabe? (= Policy Brief, Scénarios d'intégration régionale et de coopération avec l'UE, 21. Oktober 2011 (<http://www.medpro-foresight.eu/category/publications/policy-brief>).

12 Regierungserklärung von Bundeskanzlerin Angela Merkel zum G8-Gipfel am 26./27. Mai 2011 in Deauville (Mitschrift), aus dem Netz abgelesen am 9. Juni 2011 (<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Regierungserklaerung/2011/2011-05-26-merkel-g8.html>).

Jedoch konnten weder die Mittelmeerunion noch die Nachbarschaftspolitik im Süden politische und ökonomische Transformationsprozesse auslösen. Und als zu Beginn des Jahres 2011 die Völker Nordafrikas ihre Zukunft selbst in die Hand nahmen, haben sich die Nachbarschaftspolitik wie auch die Mittelmeerunion als ungeeignete Instrumente erwiesen, um schnell und wirksam auf die sich in Gang befindlichen Evolutionen in der Region reagieren zu können.¹³

Angesichts der Umwälzungen, die den Mittelmeerraum erschüttern und der negativen Bilanz der bis dahin realisierten, begrenzten Annäherungsbemühungen, hat die EU 2011 eine Änderung ihrer Nachbarschaftspolitik eingeleitet. Die neue Politik ist notwendig und ehrgeizig, jedoch von vielen Ungewissheiten umstellt. Diese rühren vor allem von der Lage der Wirtschaft und der Finanzen auf dem europäischen Kontinent her sowie von der besonderen Schwierigkeit, mit der die europäischen Staaten konfrontiert sind, nämlich auf der internationalen Bühne mit einer einzigen Stimme zu sprechen – wie dies die Divergenzen zwischen Frankreich und Deutschland in der libyschen Frage belegen.¹⁴

Auf dem Wege zu einer neuen europäischen Nachbarschaftsstrategie

Die neue EU-Strategie wird in zwei zusammengehörigen Dokumenten vorgestellt. Das erste, ‚Partnerschaft für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand mit den Ländern des südlichen Mittelmeerraums‘, vom 8. März 2011, bezieht sich ausschließlich auf die Länder im südlichen Mittelmeerraum. Das zweite, ‚Eine neue Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel‘, vom 25. Mai 2011, bezieht sich auf die Nachbarschaftspolitik allgemein.¹⁵

Die neue Strategie, die als Antwort auf die Revolten und Revolutionen am Südufer des Mittelmeers entwickelt worden ist, markiert einen gewissen Bruch mit der alten europäischen Vorgehensweise in der Region. Tatsächlich hat die EU traditionell autoritäre Herrschaft als den besten Schutzwall gegen den Terrorismus, die Extremisten und die illegale Einwanderung betrachtet. Demgegenüber erscheint nach den Revolten und Revolutionen in der arabischen Welt nun die Demokratisierung als Notwendigkeit, um angesichts der Erwartungen des Volks und den Risiken, die sich aus einem Fehlen politischer Reformen ergeben könnten, die Stabilität zu stärken. So heißt es in der ‚neuen Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel‘:

Wie die jüngsten Ereignisse und Ergebnisse der Überprüfung zeigen, hat die Unterstützung der EU für

13 Vgl. dazu den grundlegenden Artikel von: Marchetti, Andreas/Schmid, Doris: La Politique européenne de voisinage: potentiels d'une ‚concurrence‘ franco-allemande. In: Claire Demesmay et Andreas Marchetti (dir.), *La France et l'Allemagne face aux crises européennes*. Pessac 2010, S. 147–167.

14 Muller, Almut: L'Allemagne face au Printemps arabe. In: Note du Cerfa, n 88, Institut Français des Relations Internationales (IFRI), Juillet 2011.

15 Partnerschaft für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand mit den Ländern des südlichen Mittelmeerraums (8. März 2011) (http://europa.eu/legislation_summaries/external_relations/reactions_with_third_countries/mediterranean_partner_countries/rx0024_de.htm). Eine neue Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel (25. Mai 2011) (http://ec.europa.eu/world/enp/pdf/com_11_303_de.pdf). Vgl. Tisseron, Antonin: L'Union européenne face au ‚printemps arabe‘: une nouvelle stratégie et des incertitudes. 7. September 2011. Texte de l'intervention prononcée à l'Institut Thomas More, lors du colloque ‚Les conséquences géopolitiques et stratégiques des révoltes arabes‘, organisé vom Centre marocain d'études stratégiques, 13. Juli 2011 in Marrakesch (Marokko) (<http://www.institut-thomas-more.org/fr/actualite/lunion-europeenne-face-au-printemps-arabe-une-nouvelle-strategie-et-des-incertitudes-2.html>).

*politische Reformen in benachbarten Ländern nur im beschränkten Maße Früchte getragen. Es bedarf beispielsweise einer größeren Flexibilität und stärker maßgeschneiderter Antworten im Umgang mit den im schnellen Wandel begriffenen Partnern und ihrem Reformbedarf – gleich, ob diese Länder einen raschen Regimewechsel erleben oder einen längeren Prozess der Reformen und der demokratischen Konsolidierung durchlaufen.*¹⁶

Die neue Strategie der EU legt endlich auch auf die Dimension der Regionalität großen Wert. Außer dem Willen, die Verbindungen zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers zu stärken, um gesellschaftliche wie regionale Ungleichheit zu mindern, hat sich die Europäische Nachbarschaftspolitik das ehrgeizige Ziel gesetzt, die regionale Zusammenarbeit innerhalb Nordafrikas zu stärken. Sie bezieht sich dabei auf die Union für das Mittelmeer, nimmt aber auch die Vorschläge des Generaldirektors des Internationalen Währungsfonds, Rodrigo de Rato, auf, der schon 2005 auf die großen Vorteile einer regionalen wirtschaftlichen Integration des Maghreb hingewiesen hatte: Die Integration

*würde einen regionalen Markt von mehr als 75 Millionen Konsumenten ermöglichen (...). Sie würde Effizienzgewinne mit sich bringen und würde die Region für ausländische Investoren attraktiver machen. Und vor allem: Die sich ergänzenden wirtschaftlichen Strukturen der Maghreb-Länder würden Austauschmöglichkeiten schaffen, aus der alle Länder der Region Nutzen ziehen könnten.*¹⁷

Dennoch muss man sich angesichts der vorangegangenen Politik und des gescheiterten Barcelona-Prozesses die Frage stellen: Beinhaltet die neue europäische Strategie wirklich Potenziale für das Ganze des südlichen Mittelmeerraums? Bietet sie Perspektiven, die das ganze Ausmaß der zahlreichen sozio-ökonomischen Herausforderungen

berücksichtigen, die durch die weltweite Krise nur noch größer geworden sind?

Geben wir zu, dass die Herausforderungen immens und die Aufgaben gewaltig sind. Dennoch, das Interesse Europas, den Wandel im Süden zu begleiten, muss der Tiefe der Verbindungen und der Schicksalsgemeinschaft entsprechen, die geschichtlich zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers besteht. Ohne dieses Interesse riskiert Europa, seine letzten Verteidigungslinien aufzugeben, und zwar in einem Moment großer strategischer Unsicherheit, der von dem harten Konkurrenzkampf von Mächten gekennzeichnet ist, die meist keine Verankerung in der Region haben.

Anders ausgedrückt: Für die EU geht es darum, strategische Antworten auf diese Lage zu entwickeln, denn die Unruhen im Süden des Mittelmeers haben auch ihre Schwächen aufgedeckt. Diese Antworten müssen über das Konzept der Nachbarschaftspolitik im engeren Sinn hinaus gehen. Die Umwälzungen in Nordafrika erfordern gründliche Überlegungen wie auch präzise Antworten, die mehr sind als Teillösungen und unangebrachte Signale, die zur Vermutung Anlass geben, dass Europa sich verbarrikadieren will. Die strategische Antwort, die die EU nach dem Fall des ‚Eisernen Vorhangs‘ entwickelt hat, war die Erweiterung der Union. Was wird die Antwort auf den ‚Arabischen Frühling‘ sein?¹⁸

16 Auszug aus: Eine neue Antwort auf eine Nachbarschaft im Wandel (25. Mai 2011) (wie Anm. 15).

17 Hadhri, Mohieddine : La Grande Zone arabe de libre échange et les perspectives d'intégration Sud-Sud en Méditerranée. Marseille 2000.

18 Siehe a. Bekouche, Pierre: La révolution du Jasmin pose la question de l'adhésion des démocraties naissantes à l'UE. 30. März 2011 (<http://www.touteleurope.eu/fr/actions/rerelations-externes/politique-de-voisinage/analyses-et-opinions/analyses-vue-detaillée/afficher/fiche/5186/t/44100/from/2386/breve/pierre-bekouche-la-revolution-du-jasmin-pose-la-question-de-ladhesion-des-democraties-naissantes.html?cHash=4c8153b6do>).

Statt eines Resümees: ‚Dialog der Kulturen‘ oder ‚clash of civilizations‘?

Die Entwicklung einer umfassenden euro-arabisch-mediterranen Gesellschaft ist ein langfristiges Projekt. Wenn dieses Projekt nicht eine bloße Hypothese bleiben soll, setzt dies eine Mobilisierung aller Kräfte im Mittelmeerraum voraus. Dazu gehören eine dauerhafte gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Anstrengung, ein unerschütterlicher politischer Wille sowie die Akteure der Zivilgesellschaften in Europa, im Maghreb und in der arabischen Welt.

In diesen schwierigen Zeiten, die nicht nur durch ungewisse internationale politische und wirtschaftliche Bedingungen, sondern auch durch das Wiederaufleben religiöser Faktoren und theokratischer Elemente geprägt sind, ist der Dialog zwischen den Kulturen als wichtigste Matrix des gesamten euro-mediterranen Projekts unbedingt erforderlich.

‚Dialog der Kulturen‘ oder ‚clash of civilizations‘? Das sind die beiden Leitmotive, die beiden Terme der schwierigen Gleichung, von der die Zukunft der Beziehungen im Mittelmeerraum und darüber hinaus die Zukunft der Beziehungen Europas zur arabischen Welt abhängen werden. Europa und die arabische Welt sind zwei regionale Größen, deren Annäherung und Zusammenarbeit eine Garantie für Frieden und Sicherheit im Mittelmeerraum und in der Welt schaffen werden.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt der Mittelmeerraum in der Gegenwart wie auch in Zukunft ein Laboratorium dar, um die Erfolgchancen des Dialogs zu testen: zwischen einem Süden, der bessere Bedingungen für Entwicklung und Stabilität anstrebt, und einem Norden, der unbedingt Fortschritt und Wohlstand haben will, und der im Kontext einer komplexen und schwierigen internationalen Ordnung (deren Geburt wir gerade jetzt am Beginn des Jahrhunderts erleben) seine strategischen Positionen wahren will.

Wird die Geschichte der optimistischen Vision von General Charles de Gaulle Recht geben, der 1943, mitten im Zweiten Weltkrieg, zuversichtlich schrieb:

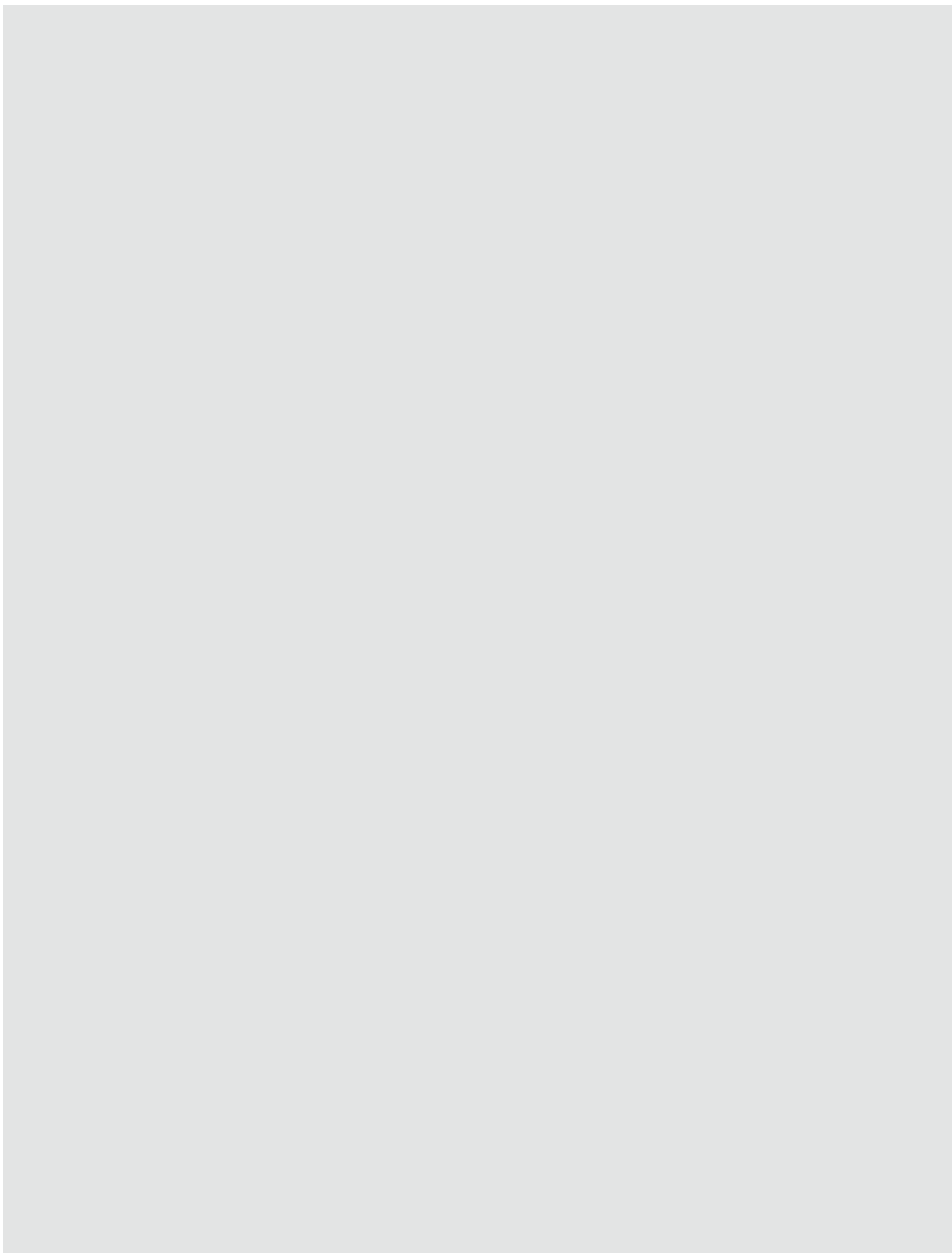
Es wird der Tag kommen, an dem ein Frieden die Völker vom Bosphorus bis zu den Säulen des Herkules zusammenbringen wird. Tausend Gründe – alt wie die Geschichte selbst – verlangen von diesen Völkern, sich eine Ordnung zu geben, um sich untereinander zu ergänzen.¹⁹

Man muss die Hoffnung bewahren und darf sich keine Anstrengung ersparen, damit es so kommen wird und damit Vernunft und Weisheit die Menschen eines Tages über Unsinn und Absurdität hinweg tragen werden.

Aus dem Französischen von Bernd Thum

Mohieddine Hadhri ist Professor für Diplomatie und Internationale Beziehungen an der Universität von Katar (Qatar University). Promoviert an der Universität Paris I – Sorbonne und ehemaliger Direktor des Zentrums für Mittelmeer- und internationale Studien Tunis („Centre d’études méditerranéennes et internationales de Tunis, CETIMA“), hat er zahlreiche Seminare und Konferenzen zum Mittelmeerraum und den Nord-Süd-Beziehungen veranstaltet. Er ist aktives Mitglied mehrerer internationaler Organisationen, insbesondere der Unesco und des Instituts für Mittelmeeresstudien der Universität Montreal. Über den Maghreb, den Mittelmeerraum und die arabische Welt hat er zahlreiche Arbeiten veröffentlicht. Seine gegenwärtigen Interessen sind auf neue internationale Ordnungen im Zeitalter der Globalisierung gerichtet.

¹⁹ Hadhri : Méditerranée (wie Anm. 7).







Europa und Nordafrika – Perspektiven für eine politische und wirtschaftliche Annäherung

von Dieter Köhler (Karlsruhe/Heidelberg)

Durch die politischen Umbrüche in der arabischen Welt hat sich das Bild dieser Länder in der westlichen Öffentlichkeit stark verändert. Das Stereotyp, wonach arabische Staaten, wenn sie nicht diktatorisch-autoritär regiert würden, zwangsläufig islamisch-fundamentalistische Regierungssysteme annehmen würden, ist einer komplexeren Wahrnehmung der Situation gewichen. Eine dritte Möglichkeit, die man bisher nur mit dem Sonderfall Türkei assoziiert hatte, erscheint nun auch für andere islamische Länder der Mittelmeerregion nicht mehr als unrealistisch, nämlich dass sich ihre Gesellschaften hin zu pluralistischen Demokratien entwickeln und die Nähe Europas suchen könnten.

Doch besteht noch ein anderes Stereotyp über diese Staaten, das nun allerdings auch dabei ist, von der Wirklichkeit widerlegt zu werden: Arabische Länder werden als dauerhaft wirtschaftlich rückständig angesehen. Gewiss, ihr Abstand in der Wirtschaftsleistung zu den Industriestaaten ist absolut gesehen groß. Aber was in Europa noch kaum wahrgenommen wird: Er verringert sich stetig, und das teils sehr schnell.

Eines der aussagekräftigsten Maße, um den Entwicklungsstand einer Volkswirtschaft einzuschätzen, ist das kaufkraftbereinigte Pro-Kopf-Einkommen (PPP/capita, 'PPP' steht für 'Purchasing Power Parity'). Dieses liegt in Libyen mit 13.868 US-Dollar (2008) in etwa auf dem Niveau von Lettland oder der Türkei und übertrifft sogar um einiges

das von Bulgarien und Rumänien. Der hohe Wert ist indes den libyschen Erdölvorkommen geschuldet und nicht so sehr einer besonderen Wirtschaftsdynamik. Im rohstoffarmen Tunesien liegt die PPP/capita mit 9.165 US-Dollar (2009) im Bereich von Montenegro, Serbien und Bosnien-Herzegovina, die alle in die Europäische Union (EU) streben. Algerien mit 6.769 US-Dollar (2009) und Ägypten mit 6.112 US-Dollar (2009) befinden sich in etwa auf dem Niveau von Albanien. Deutlich zurück liegt Marokko mit 4.794 US-Dollar (2010). Die Steigerungen des PPP/capita innerhalb einer Dekade waren vor allem in Tunesien mit 83 Prozent (1999–2009) besonders stark. Würde diese Rate fortbestehen, dann könnte das Land in etwas mehr als 20 Jahren den heutigen durchschnittlichen Lebensstandard in der EU erreichen. Doch auch Marokko wies mit 80 Prozent (2000–2010) eine ähnlich hohe Steigerungsrate auf und lag damit noch über dem Wert von 75 Prozent in der Türkei (2000–2010). Deutlich langsamer entwickelte sich das PPP/capita in Ägypten mit 64 Prozent (1999–2009) und Algerien mit 54 Prozent (1999–2009). Zum Vergleich: In der EU ist das PPP/capita im Durchschnitt lediglich um 39 Prozent (2000–2010) gestiegen.¹

Wenn sich die Wirtschaftsleistungen der arabischen Länder weiter an die der Europäischen Union annähern, dann würde sich eine engere wirtschaftliche Verzahnung fast von alleine empfehlen. Bedenkt man, dass der demographische Wandel im Norden höchstwahrscheinlich zu einem Arbeitskräftemangel führen wird, der nicht mehr

1 Für die genannten Länder beträgt die PPP/capita in absteigender Ordnung: EU-Durchschnitt: 30.455 US-Dollar (Schätzung für 2010), Libyen: 13.868 US-Dollar (2008), Türkei: 7.750 US-Dollar (2000) und 13.577 US-Dollar (2010), Bulgarien: 12.934 US-Dollar (2010), Rumänien: 11.895 US-Dollar (2010), Montenegro: 10.539 US-Dollar (2009), Serbien: 10.060 US-Dollar (Schätzung für 2009), Tunesien: 9.165 US-Dollar (2009), Bosnien und Herzegovina: 7.660 US-Dollar (Schätzung für 2009), Albanien: 6.901 US-Dollar (2008), Algerien: 6.769 US-Dollar (2009), Ägypten: 6.112 US-Dollar (2009), Marokko: 4.794 US-Dollar (2010). Wenn nicht anders angegeben, handelt es sich dabei um den jeweils jüngsten nicht-geschätzten Wert. – Quelle: Internationaler Währungsfonds (IWF): World Economic Outlook Database, September 2011 Edition (<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2011/02/weodata/index.aspx>).

durch Bildungsexpansion oder Immigration ausgeglichen werden kann, so werden sich europäische Firmen schon allein aus diesem Grund langfristig nach neuen Produktionsstandorten außerhalb der heutigen EU umsehen müssen. Die arabischen Reformstaaten wären Kandidaten dafür. Auch, um neue Märkte zu erschließen: Diese Länder könnten in Zukunft wieder ihre historische Brückenfunktion zwischen Europa und den entfernten Gegenden am Persischen Golf und in Sahel-Afrika einnehmen.

Allerdings haben bisher alle Versuche, einander näher zu kommen, nicht sehr weit geführt. Der letzte davon war 2008 die Gründung der Union für das Mittelmeer, mit der die Beziehungen der EU zu den südlichen und östlichen Mittelmeerrainern eine multilaterale institutionelle Form bekommen sollten. Die kurz darauf einsetzende Verschärfung des Nahost-Konflikts durch die Militäroffensive Israels im Gazastreifen blockiert dieses Projekt bis heute. Wie es weitergeht, ist offen und wird Zeit brauchen. Nach den Revolutionen in der arabischen Welt müssen in einigen Ländern erst die Regierungsbildungen abgeschlossen sein, bevor man eine Neuordnung des Verhältnisses zu Europa angehen kann.

Wenn es dabei nur bei einem Wiederbelebungsversuch der Union für das Mittelmeer bliebe, wäre dies äußerst unbefriedigend. Es würden ja weiterhin autoritäre Regimes und Diktatoren mit am Tisch sitzen – falls sie angesichts der jüngsten Ereignisse überhaupt Platz nehmen wollen. Für die Anbindung der Reformländer an die Europäische Union muss deswegen nach einem anderen Weg gesucht werden. Wollen sich die Europäer ernsthaft für eine Demokratisierung des ganzen Mittelmeerraums einsetzen, sollten sie eine partnerschaftliche Organisation anstreben, in der die Beziehungen aller beteiligten Staaten untereinander und die ihrer Bürger zueinander im selben Geist und nach ähnlichen Standards kooperativ geregelt werden, wie dies heute in der EU geschieht.

Die Agenda der Union für das Mittelmeer enthielt lediglich ein Lippenbekenntnis zur Demokratie und zum Pluralismus, aber keinerlei belastbare Verpflichtung ihrer Mitglieder zur Einführung einer demokratischen Grundordnung. Darum ist eine neue Europa-Mittelmeer-Union nötig, die sich nicht nur als Wirtschaftsunion versteht, sondern auch als Wertegemeinschaft. Neben einer Komponente zur Wirtschaftsförderung sollte sie verbindliche Standards für Rechtsstaatlichkeit, politische Partizipation, Minderheitenschutz und zivile Konfliktregulierung entwickeln und deren Implementierung einfordern.

An einer solchen Union würden anfangs sicher nur wenige arabische Staaten mitwirken. Aber die Chancen wären groß, dass sich eine ähnliche Beitrittsdynamik einstellt wie in der Vergangenheit in der EU. Allein schon die Aussicht auf eine Mitgliedschaft würde den Ländern, die sie anstreben, helfen, sich im Innern zu modernisieren und zu demokratisieren – und das noch bevor sie tatsächlich teilnehmen. Einen entsprechenden Effekt hat ja auch der in Aussicht stehende EU-Beitritt für die Türkei.

Sollte solch eine Europa-Mittelmeer-Union Wirklichkeit werden, dann könnte man vielleicht zum ersten Mal tatsächlich darauf hoffen, dass für die jahrzehntelangen Auseinandersetzungen in der Region, wie etwa für die Konflikte zwischen Algerien und Marokko um die Westsahara oder für den Israel-Palästina-Konflikt, endlich doch noch ein Kompromiss gefunden wird. Denn für die Wahrung von Minderheitenrechten und die Regelung zwischenstaatlicher Kontroversen würden etablierte rechtsstaatliche Verfahren existieren, deren Neutralität dadurch gefördert würde, dass die überwiegende Mehrheit der anderen Mitgliedsstaaten keine besonderen Interessen mit einer der Konfliktparteien verbindet. Die Akzeptanz von auf diesem Wege gefundenen Regelungen dürfte entsprechend hoch sein.

Die Gründungsmitglieder einer solchen Europa-Mittelmeer-Union müssten natürlich alle bereits gewisse Mindeststandards der Rechtsstaatlichkeit und Demokratie einhalten. Es würde sich darum als erster Schritt hin zu einer solchen Union empfehlen, den Ländern, die sich auf diesen Weg begeben wollen, bald eine Mitgliedschaft im Europarat in Aussicht zu stellen. Die Länder, die ein solches Angebot annehmen, würden damit die Europäische Menschenrechtskonvention anerkennen und ihren Bürgern die Möglichkeit einräumen, sich mit Beschwerden an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zu wenden. Zu den Erstunterzeichnern der Europäischen Menschenrechtskonvention im Jahr 1950 gehörte im Übrigen auch schon ein muslimisches Land: die Türkei.

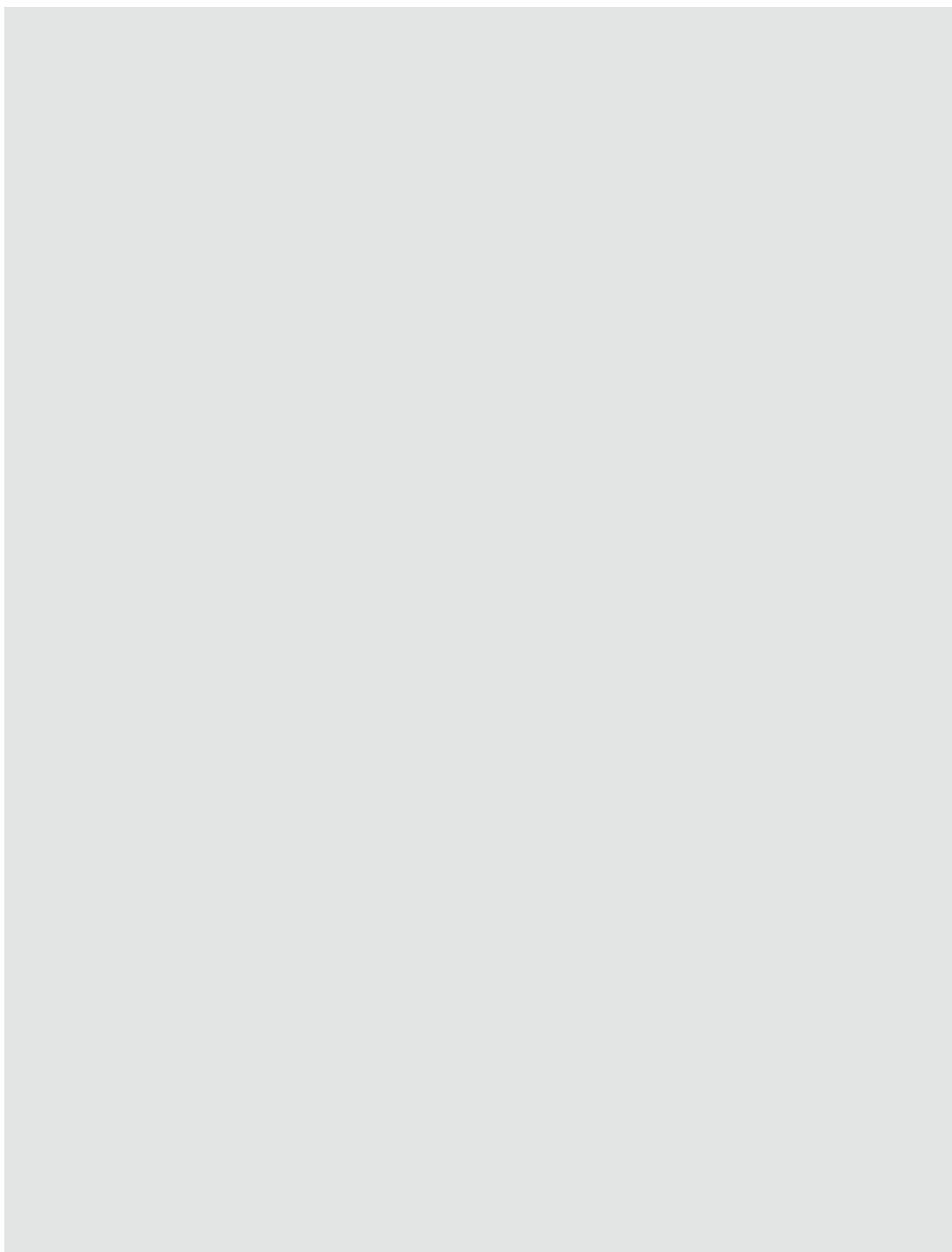
Ob nun gar das eine oder andere arabische Land irgendwann einmal Mitglied in der EU werden kann, ist eine ganz andere Frage. Jedenfalls wäre die Gründung einer Europa-Mittelmeer-Union noch keine Vorentscheidung für eine entsprechende EU-Erweiterung selbst. Falls sich die EU auf einen Europa-Staat hin entwickelt, wäre eine solche Erweiterung eher unwahrscheinlich, weil dann auch die kulturellen Unterschiede einer starken Integration entgegenwirken würden. Im anderen Fall, einer weiterhin eher losen Assoziation von im Kern souveränen Einzelstaaten, wäre ein Zusammengehen einfacher, denn vieles, was das alltägliche Zusammenleben der Menschen betrifft, würde auch in Zukunft individuell geregelt werden. Kulturelle Unterschiede würden sich in einer solchen EU weniger stark bemerkbar machen.

Natürlich ist momentan noch nicht sicher, welche arabischen Länder sich in einen liberalen, demokratischen Rechtsstaat verwandeln werden und ob diese sich dann tatsächlich in Richtung Europa orientieren wollen. Von Tunesien wäre dies am ehesten zu erwarten. Marokko hat sich auf den Weg hin zu einer konstitutionellen Monarchie begeben und hatte auch schon einmal 1987 einen Antrag auf Mitgliedschaft in der damaligen Europäischen Gemeinschaft gestellt. In Algerien ist

man nach einem schrecklichen Bürgerkrieg sehr auf Stabilität bedacht, auch wenn dies politische Stagnation bedeutet. Wie es in Libyen nach dem Sturz Muammar al-Gaddafis weitergehen wird, ist offen; selbst einen Zerfall des Landes kann man nicht ausschließen. In Ägypten hat das Militär bis jetzt einen großen Teil seiner Macht behaupten können, und als zweite dominierende Kraft haben sich die Muslimbrüder erwiesen; eine Annäherung an Europa im beschriebenen Sinne ist darum dort wenig wahrscheinlich. Was die Länder der östlichen Mittelmeerküste betrifft, so wird vieles von der weiteren Entwicklung in Syrien abhängen.

Die Zeit ist darum vielleicht noch nicht ganz reif für das, was ich hier beschrieben habe. Aber solche Visionen haben den Zweck, uns für künftige Möglichkeiten sensibel zu machen, damit wir die Gelegenheiten, die sich bieten, auch tatsächlich wahrnehmen. Vergessen wir nicht: ‚Kairos‘, der ‚rechte Zeitpunkt‘, ist ein scheuer Gott. Er kommt auf Zehenspitzen daher und fliegt wie der Wind. Man muss ihn vorne beim Schopfe packen, denn hinten am Haupt ist er kahl.

Dr. Dieter Köhler ist freiberuflicher Software-Entwickler und Privatdozent für Philosophie und Informationstechnologie in den Geisteswissenschaften (Humanities Computing) am Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Er unterrichtet dort im Studienfach Europäische Kultur und Ideengeschichte unter anderem Politische Philosophie. Veröffentlicht hat er zu Themen der Analytischen Philosophie, der Informationsethik, der Medienphilosophie und der Informatik. Er betreut ein Internetportal zur Philosophie sowie mehrere Projekte im Bereich Texttechnologien, digitale Philologie und netzbasierte Wissenskommunikation.







Die Wogen des Mittelmeers – werden sie Afrika zurückschleudern?

von Bakary Sambe (Brüssel/Dakar)

Die ‚Neuerfindung‘ einer mittelmeerischen Identität beziehungsweise ihre Repräsentation in der politischen Realität dürfen nicht dazu führen, dass wissentlich die historischen und kulturellen Bande zwischen Afrika generell und dem Mittelmeerraum ignoriert werden. Erstaunlich ist, dass die politischen Theoretiker der Mittelmeeridentität sogar mythische Vorstellungen aufgreifen, wenn sie auf ihre Thesen zurückgreifen, und gleichzeitig historische Fakten außer Acht lassen, die die Jahrhunderte alte Gemeinsamkeit der Geschichte des Mittelmeerraums und der Länder Subsahara-Afrikas bezeugen.

Sowohl die kulturellen Gegebenheiten als auch die historische Realität widerlegen das ideologische Konstrukt eines Mittelmeerraums, der das Afrika südlich der Sahara aus dem Prozess der Wissenszirkulation und des Wissensaustauschs ausschließt. Dies ist bei der Gründung der ‚Union für das Mittelmeer‘ (UfM), über die man jetzt nach dem ‚Arabischen Frühling‘ wieder mehr spricht, geschehen. Weil die UfM für ein bestimmtes Verständnis vom Mittelmeerraum steht, sei hier etwas ausführlicher auf sie eingegangen.

Das Projekt der ‚Union für das Mittelmeer‘ unter der Führung Frankreichs ist vielleicht Opfer von dessen politischem Kurs geworden. In jedem Fall hat dieser Kurs aber zu einer Verstümmelung der historischen Tatsachen geführt. Schlimmer noch, die Vision, die diesen politischen Kurs leitet, verschleiern die historische Wahrheit vielleicht sogar willentlich.

Die UfM gründet auf der Abspaltung eines kompletten Teils der als eine Gesamtheit zum Mittelmeer gehörenden Länder, die den Wissens- und Kulturraum bilden, wie ihn der französische Historiker Fernand Braudel beschrieben hat.

Es wäre intellektuell nicht vertretbar, den kulturellen Austausch und die Austauschbeziehungen insgesamt zwischen beiden Seiten der Sahara außer Acht zu lassen. Und es ist beinahe unmöglich, die kulturellen und geistigen Wirkungen auf die Beziehungen zwischen Nordafrika und Afrika südlich der Sahara zu ignorieren, die vom gemeinsamen Bekenntnis zur islamischen Religion ausgehen.

Mit der ‚Union für das Mittelmeer‘ übersieht man die symbolischen und spirituellen Bindungen

Das Konzept eines Mittelmeerraums, das die religiöse und spirituelle Dimension übersieht, geht über die Tatsache hinweg, dass die Glaubensvorstellungen zwischen den Völkern an beiden Ufern des Mittelmeers partiell gemeinsam sind. Ein solches Konzept ist umso fragwürdiger, als die meisten Befürworter des Projekts des französischen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy den interreligiösen Dialog als Teil einer Strategie der Annäherung zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers anführen. Der Begriff der ‚Umma‘¹ beispielsweise, mit all seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen, ist relevanter für die Bevölkerung am Südufer des Mittelmeers als die oberflächlich in Theorie gefassten sicherheitspolitischen Konzepte. Das Projekt der UfM scheint die Kraft der Identität und vor allem die Wichtigkeit spiritueller Quellen zu unterschätzen. Die afrikanischen Muslime betrachten

¹ Der islamische Begriff ‚Umma‘, manchmal auch ‚Ummah‘, bezeichnet als Fremdwort in westlichen Sprachen die religiöse Gemeinschaft aller Muslime, eigentlich korrekter auf arabisch ‚al-Umma al-islāmiyya‘, im modernen Arabisch aber auch die Nation und andere (als solche aufgefasste) ‚Gemeinschaften‘. Das religiöse Konzept der ‚Umma‘ steht in Konkurrenz zum in Europa entwickelten weltlichen Konzept der ‚Nation‘, so beispielsweise bei der ‚arabischen Nation‘ (‚al-Umma al-arabiyya‘) (Anm. d. Hrsg.).

sich selbst als integralen Bestandteil der ‚Ummah‘ und ziehen das Konzept der ‚Ummah‘ heute dazu heran, um ihr gemeinsames Erbe mit Nordafrika zu bekräftigen. Wie kann man gerade zu diesem Zeitpunkt einen Mittelmeerraum, der auch den Austausch symbolischer Quellen beinhalten soll, erschaffen wollen, aus dem die afrikanischen Muslime ausgeschlossen werden? Auch hat man offenbar noch nicht verstanden, dass der ‚jakobinische Staat‘ nach französischem Modell in den Gesellschaften der Dritten Welt, verglichen mit anderen Systemen, mit denen man sich möglicherweise identifizieren kann, keine richtungsweisende Größe darstellt.

Selbst in Bezug auf das Konzept der ‚Nation‘ im europäischen Sinn sind in den Ländern der Dritten Welt romantische kulturelle Vorstellungen über politische Vergesellschaftung viel besser angekommen als die jakobinischen Konzepte. Dabei überzeugt die Kraft der Identität als die Fähigkeit, sich zu erschaffen, sich auszuformen. Heute spricht man von einem inflationären Gebrauch des Begriffs der ‚kulturellen Identität‘, so dass es schwierig geworden ist, seinen Gehalt beziehungsweise seine Bedeutung konkret zu fassen. Denn beides ist abhängig vom Markt der symbolischen und politischen Güter. Diese zirkulieren aber zunehmend freier und leichter in einem Raum, der die Grenzen der Nationalstaaten überschreitet. Da die Grenzen keine unüberwindlichen Barrieren mehr sind, wird auch der Begriff des Raums immer stärker relativiert. Wie also will man den Mittelmeerraum begrenzen, vor allem, wenn man ihn als Raum des freien Zirkulierens kultureller und symbolischer Güter betrachtet? Die Beherrschung und Kontrolle der symbolischen und kulturellen Güter sind zu einer großen Herausforderung geworden. Auch der Bereich der Identität ist ein vermintes Terrain, auf dem permanent die Selbstwahrnehmung und -einschätzung einer Gruppe oder Gemeinschaft einerseits und die Interessen und Wünsche der äußeren Umgebung andererseits aneinander geraten. Letzterer gelingt es meist, ihre Interessen gegenüber ersterer durchzusetzen.

Die gegenwärtige internationale Politik erhebt dermaßen Ansprüche und stellt derartige Forderungen, dass die innere Politik der Staaten oder auch andere Akteure sich nach ihr richten müssen. War das Projekt der UfM von dieser Ausgangslage inspiriert? Das subtile Spiel von Interaktionen, das auf einem politisch-symbolischen und/oder wirtschaftlichen Utilitarismus gründet, macht aus dem symbolisch-religiösen Faktor ein wirksames Instrument, das, nach dem französischen Historiker und Orientalisten Maxime Rodinson, einen „Patriotismus der Gemeinschaft“ („patriotisme de communauté“) zu entfachen in der Lage ist. Im afrikanischen oder arabisch-islamischen Raum konnte dieses dem Religiösen zugehörige Gefühl allerdings nie gleichgeschaltet werden, insbesondere nicht mit einer Identität als Staatsbürger im jakobinischen Sinn. Diese Hypothese bestätigt sich, wenn man sich klar macht, dass die Begriffe ‚Bürger‘ und ‚Nation‘ zum Konglomerat an Konzepten gehören, die vom Okzident entliehen wurden, um jene Einheit zu ermöglichen, die der französische Politologe Bertrand Badie als „importierten Staat“ bezeichnet hat. Weiterhin hat Badie bemerkt, dass es schon immer eine Solidarität und ein Gefühl von Zugehörigkeit gegeben hat, die hervorgebracht worden ist

im Namen einer religiösen Verbundenheit, die grundlegend ist, sich in der Folge aber von der Zugehörigkeit des Bürgers zum Staat unterscheidet.

Der Nährboden dieser Bindungen ist das Spirituelle beziehungsweise das kollektive Imaginäre. Sie bestimmen die wechselseitigen Wahrnehmungen der Völker. Wie also will man eine Mittelmeeridentität schaffen und dabei all diese Aspekte ignorieren und sich nur auf einen politischen Willen stützen, der die historische Realität und die Kraft des seit mehreren Jahrhunderten bestehenden kulturellen Austauschs zwischen den Völkern ausblendet?

Selbst das linguistische Erbe des Mittelmeers würde unter einer solchen Reduktion leiden. Man kennt den Einfluss des Arabischen auf die kulturellen Begegnungen zwischen der arabischen Welt

und Subsahara-Afrika. Wenn das Arabische als Teil des linguistischen Erbes im Mittelmeerraum gewürdigt wird, muss allerdings auch berücksichtigt werden, dass das Arabische vielen afrikanischen Sprachen als Ausgangspunkt für die ‚Ajami-Schrift‘² diente. Wird man in diesem Mittelmeerraum, den man uns da skizziert, den arabischen beziehungsweise eher berberisch-arabischen Maghreb von den kulturellen Schätzen von Timbuktu in Mali abschneiden, genauso wie von dem seit dem Mittelalter bestehenden Austausch zwischen den Gelehrten, etwa zwischen Djenné in Mali und dem Hof der Dynastie der Saadier in Marrakesch, oder von Geistern wie Ahmad Baba al-Masufi al-Tinbukti bis hin zu Ibrahim al-Kanemi? Das wäre eine sehr eingeschränkte Sicht auf die Zirkulation und Weitergabe des Wissens und würde zweifelsohne keinen Sinn machen. Eine solche auf Ausschließung bedachte Union hätte von Anfang an den Makel, Afrika keinen Platz an der Tafel des Dialogs der Kulturen und Zivilisationen einzuräumen, die Léopold Sedar Senghor so lieb und teuer waren. Der Urheber der ‚Négritude‘ hat viel für die französische Sprache getan, die die direkte Kommunikation mit dem Mittelmeer, auch dem Südufer, ermöglicht.

Das Mittelmeer, eine „Abfolge von Meeren“ und Raum kultureller Interaktion

Es gibt ein interessantes imaginäres Konstrukt, das im 19. Jahrhundert große Verbreitung fand und das im Bild des afrikanischen ‚Binnenmeeres‘ als Bezeichnung für die Sahara seine Form gefunden hat. Henri Labouret,³ der die intensiven Austauschbeziehungen zwischen den Völkern Subsahara-Afrikas und Nordafrikas hervorhob, stützte sich auf diese Vorstellung, die, gleichwohl imaginär,

weitgehend durch die historischen Fakten gestützt wird. Für ihn war die Sahara, die von den meisten Geographen als Grenze angesehen wurde, niemals eine unüberwindliche Barriere, sondern eben ein ‚Binnenmeer‘, das immer dazu eingeladen hat, von einem Ufer zum anderen zu reisen. Und da die historische Realität dieses imaginäre Konstrukt stützt, das über Jahrhunderte hinweg die Wahrnehmung geprägt hat, bestärkt sie auch unsere These von der Unangemessenheit einer Konstruktion des Mittelmeers, die auf Exklusion beruht.

Folgende Frage beunruhigt uns: Warum wird diese Realität, obwohl sie von soviel ernstzunehmender Forschung bestätigt wird, mit Worten, beredt und sprachgewaltig zunichte gemacht? Diese gewollte Vernachlässigung ist das Werk derjenigen, die an ein ‚nordafrikanisches‘, auf Nordafrika hin orientiertes Mittelmeer glauben wollen, einen Mittelmeerraum, in dem das Wissen sowie die Menschen losgelöst von einem Großteil ihrer ‚afrikanischen‘ Wurzeln zirkulieren. Eine solche Wahrnehmung, die weder den Tatsachen noch dem Geist der Wissenschaften entspricht, kann jedoch leicht enthüllt werden. Eine solche Wahrnehmung der menschlichen Geschichte fällt gar unter die Kategorie einer anthropologischen Verwirrung.

Denn: Wie kann man ein Bild des Mittelmeerraums entwerfen, in dem Algerien zwar dazugehört, gleichzeitig aber von der Stadt Oualala im heutigen Kongo abgeschnitten ist, erreichbar über die Region der Oasengruppe von Touat in der algerischen Sahara? Diese reichte bis nach Bakel und Boure im heutigen Senegal und bis nach Bambouk im heutigen Mali, also bis zu den an Gold reichen, grenzüberschreitenden Regionen zwischen den heutigen Ländern Mali und Senegal. Wenn die von der UfM gerühmte Brüderlichkeit zwischen den Völkern auf der Geschichte gegründet sein soll, wie kann man dann Kairo und ganz Ägypten aufnehmen und sie zugleich abschneiden von Kanem-Bornou und der historischen Route, von der man auch weiß, dass sie das heutige Darfour über Abéché mit dem Tschad verband?

² Heute werden die afrikanischen Sprachen vorwiegend in lateinischer Schrift niedergeschrieben, doch gibt es zahlreiche historische und einige zeitgenössische Dokumente in weiten Teilen des afrikanischen Kontinents, die Afrikaner unterschiedlicher Sprachen mithilfe der arabischen Schrift verfasst haben. Die Verwendung der arabischen Schrift für andere Sprachen ist unter dem Begriff ‚Ajami‘ bekannt. (Anm. d. Hrsg.).

³ Henri Labouret (1878–1959), französischer Militär, Kolonialbeamter und Afrika-Forscher (Anm. d. Hrsg.).

Und schließlich wäre es absurd, die Stadt Fès ins Verzeichnis des mittelmeerischen Kulturerbes aufzunehmen und gleichzeitig darüber hinwegzusehen, dass afrikanisches Gold, Elfenbein und Holz auf wunderbare Weise beim Bau der berühmten Minarette der Moschee und Koranschule ‚al-Qarawiyyin‘ zum Einsatz kamen. Muss man gleichfalls daran erinnern, dass dieses afrikanische Gold über einen langen Zeitraum für die Münzprägung der Umayyaden benutzt wurde? Auch die gegenwärtige Politik könnte sich darüber im Klaren sein, dass die UfM ein Konstrukt ist, das zwischen Subsahara-Afrika und dem Maghreb einen Schnitt machen möchte. Jüngst wurde das afrikanisch-historische Erbe von Fès durch eine Partnerschaft mit Saint-Louis in Senegal öffentlich neu bestätigt. Saint-Louis heißt auf Wolof: ‚Ndar‘, wird in Arabisch auch ‚Dar al-Islam‘ genannt – nach dem Reich der Almoraviden! Die Handelsrouten durch die Sahara haben für Austausch und Beziehungen ein Netz hinterlassen, das die gegenwärtigen politischen Konstruktionen nicht auflösen können.

Die Cola-Nüsse von Kumasi im heutigen Ghana und Ouagadougou im heutigen Burkina Faso kamen über das algerische Tindouf nach Mogador in Marokko, auf Handelsstrassen, die – gemessen an ihrer Epoche – den leistungsstärksten Handelsnetzen der heutigen Zeit in nichts nachstanden. Darum bewogen die kulturellen und spirituellen Verbindungen, die diese Region und Westafrika mit einander verknüpften, Hassan II. zu dem Ausspruch, dass Marokko ein Baum sei, dessen Wurzeln sich in Schwarzafrika befinden, auch wenn seine Äste sich nach Europa neigen! In diesen Zusammenhang gehört auch, dass die schönen Tuchwaren im italienischen Genua und alle Arten von Seidenstoffen im Herzen des Sahel (‚sahil‘ bedeutet auf arabisch: das andere ‚Ufer‘ – muss man das in Erinnerung rufen?) auf den Markt gebracht und über Fès und Tunis vertrieben wurden. Seit dem 12. Jahrhundert empfangen die Hauptstädte des historischen Maghreb, vom Hof der Hafsiden in Tunis, seit 1274, bis zu den Meriniden in Marokko, ständig Gesandtschaften aus Kanem und Bornou im heutigen Tschad. All dies ereignete sich lange vor der Ankunft des ersten Europäers in Timbuktu, René Caillé, im Jahr

1828, also ungefähr acht Jahrhunderte nach dem arabischen Geographen und Geschichtsschreiber al-Bakri. Man fragt sich, ob der Westen seine verspätete Kenntnisnahme der afrikanischen Realität durch die von ihm konzipierte ideologische und politische Implantation eines Mittelmeers verschleiern möchte, das ausschließt, um zur Welt zu kommen.

Die europäisch-afrikanischen Beziehungen: ein Pakt für die Zukunft?

Die Europäische Union (EU) ist der wichtigste Exportmarkt für afrikanische Produkte. Sie ist auch bevorzugter Partner des Kontinents im Bereich der Zusammenarbeit, vor allem im Entwicklungshilfesektor mit rund 60 Prozent des Gesamtvolumens an Entwicklungshilfe. Einige Länder wie Frankreich und Großbritannien hatten wegen der Kolonialvergangenheit besondere Beziehungen zum afrikanischen Kontinent. Dies hat die Art der Beziehungen zu den afrikanischen Ländern bestimmt, die zunächst von Herrschaft und Ausbeutung geprägt waren, was sich bis einige Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit noch fortgesetzt hat. Es war sogar von ‚Neokolonialismus‘ die Rede, um die ungleichen Beziehungen zu charakterisieren, die das Bild eines Europa evozieren, das Afrika aussaugt und keine wirtschaftliche und soziale Entwicklung unterstützt, die den Völkern zugute käme. Dabei hätten die gemeinsame(n) Sprache(n) und das gemeinsame, von der Geschichte geschmiedete Erbe sowie die Geographie Grundlage für eine beispielhafte Zusammenarbeit sein können. Unglücklicherweise hat die Gestaltung der Beziehungen Perversionen wie die Unterstützung diktatorischer Regimes hervorgebracht, die dazu ausersehen sind, die Interessen großer industrieller Gruppen zu vertreten. So entstand, was man in Westafrika umgangssprachlich als ‚Françafrique‘ bezeichnet.

Deutschland wird in Afrika als oft zu weit von den Angelegenheiten des Kontinents entfernt wahrgenommen. In Wirklichkeit hatte es auch nie eine richtige Afrika-Politik aufzuweisen. Die Haltung Deutschlands zu Afrika ist von einem Führungsstil

geprägt, der sich an den großen Linien orientiert, die die EU mit Blick auf die Vereinten Nationen festgelegt hat: das sogenannte ‚Afrika-Konzept‘. Eine andere Interpretation der Afrika-Politik Deutschlands, die vom Politikwissenschaftler Andreas Mehler am German Institute of Global and Area Studies (GIGA) in Hamburg vertreten wird, besteht darin, dass das Land sich nicht wirklich für Afrika engagiert, sondern sich auf eine Diplomatie stützt, die zu ängstlich, respektive zu vorsichtig ist, um in die öffentliche Wahrnehmung und Meinung in Afrika überhaupt vorzudringen.

Dennoch mangelt es nicht an Partnerschaftsinitiativen mit Afrika, aber sie verlieren sich meist ergebnislos, obwohl seit dem Jahr 2000 ein neuer Anlauf für die Zusammenarbeit genommen wurde. Seit 2005 sind auf Initiative des damaligen deutschen Bundespräsidenten Horst Köhler mit unterschiedlichem Erfolg zahlreiche Projekte entstanden.

Trotzdem hätte Deutschland für die Konsolidierung der europäisch-afrikanischen Beziehungen eine wichtige Rolle spielen können, da angesichts seiner kurzlebigen Rolle in der Kolonialzeit und seiner geringen Einmischung in innenpolitische Angelegenheiten kein größerer ideologischer Konflikt die afrikanische Intelligenzia gegen das Land aufbringt. Deutschland genießt das Vertrauen und den Respekt der afrikanischen Staatsoberhäupter. Das ist im Übrigen die einzige Geisteshaltung, die eine auf gegenseitiger Achtung und auf gemeinsamen Werten beruhende gleichberechtigte Kooperation garantieren könnte.

Mit dem Auftreten neuer Regierungsweisen sowohl auf dem afrikanischen Kontinent als auch in Europa sowie einer Generation von Führungspersönlichkeiten, die nicht mehr selbst in Zeiten des Kolonialismus gelebt haben, eröffnen sich reale Möglichkeiten, einen Pakt für eine andere Zukunft zu schließen. Die jüngsten Veränderungen in Frankreich, Afrika und Deutschland machen Hoffnung auf einen denkbaren Kurswechsel in den europäisch-afrikanischen Beziehungen.

Aber während auf den beiden Ufern des Mittelmeers diese bedeutenden politischen Entwicklungen vonstatten gehen, tauchen Sorgen auf, die sich konkret benennen lassen: Ernährungskrise, Verknappung der Rohstoffe, Umweltverschmutzung, Terrorismus und das Wiederaufleben von Konflikten. Diesen großen Herausforderungen kann man nicht begegnen, indem man Mauern des Unverständnisses und der Ablehnung errichtet, vor allem angesichts der dringlichen Frage nach der Einwanderung. Es braucht nur einen Gedanken an die Krise, und man gerät in die Zwickmühle: gemeinsame Zukunft einerseits oder Abkapselung in „mörderische Identitäten“, wie der libanesische Autor Amin Maalouf formuliert hat, andererseits. Ein Beispiel wird immer häufiger angeführt, wenn es um die Schicksalsgemeinschaft zwischen Europa und Afrika geht, einer Schicksalsgemeinschaft, die trotz der Trennung durch das Meer besteht: Es handelt sich dabei um die Beziehungen zwischen Portugal und Angola. Den vielen Ressourcen von Angola und seiner lebendigen Wirtschaft ist es zu verdanken, dass Portugal – während das restliche Europa immer tiefer in die Krise sinkt – noch nicht das Schicksal Griechenlands ereilt hat. Außerdem kann man eine schöne Lektion aus dieser noch nie da gewesenen Situation ziehen, wenn man die jungen Portugiesen betrachtet, die lange Warteschlangen vor dem Konsulat Angolas bilden, um ein Visa für Auswanderung und Arbeitserlaubnis zu erhalten in Afrika.

An Stelle der alten Herrschaftsstrukturen tritt nun eine Form der Zusammenarbeit, die nur gelingen kann, wenn sie auf gegenseitigen Respekt gegründet ist. In diesem neuen Aufschwung spielen Bildung und das Bemühen, sich gegenseitig kennen zu lernen, eine grundlegende Rolle. Genauso, wie die Menschenströme weiter zirkulieren, wird es das Wissen den jungen Menschen an beiden Ufern des Mittelmeers und im gesamten Wissensraum künftig ermöglichen, unter gleichen Bedingungen zu konkurrieren. Ein auf einen Horizont und eine zu entwickelnde Zukunft gerichteter Blick wird die Art der neuen europäisch-afrikanischen Zukunft bestimmen, deren Probleme und Herausforderungen weit über politische Interessen hinaus gehen, die nur auf die jeweiligen Umstände gerichtet sind.

Schlussfolgerungen: Der Traum eines Mittelmeerraums der Werte

Wenn in einer Jubel- und Hoffungsstimmung zweifelnde Fragen gestellt werden, dann scheint das, als schwimme man gegen den Strom. Wir haben aber immer geglaubt, dass die Schwärmerei für den Aufbau einer am Mittelmeer orientierten Zukunft nicht auf Kosten der historische Strenge gehen darf, die nötig ist, um die Geographie von morgen zu entwerfen. Einige Euphoriker könnten einwenden, dass meine Beweisführung auf alten Imaginationen beruht, die in einem Missverhältnis zu den modernen Herausforderungen stehen. Trotzdem sind wir davon überzeugt, dass da, wo es um Kultur und insbesondere um eine Weitergabe des kulturellen Erbes geht, das Imaginäre seine ganze Kraft behält. Das Mittelmeer wird weiterhin die „Maschine“ bleiben, die Kulturen und Zivilisationen „hervorbringt“, wie Paul Valéry sagte.

Anlässlich eines Kolloquiums über das Mittelmeer sagte der frühere senegalesische Präsident Abdou Diouf, dass eine Zivilisation „gleichzeitig ein Bild der Welt wie auch deren materielle und spirituelle Organisation“ darstelle. In diesem Zusammenhang lässt sich auch die These von Fernand Braudel anführen, nach der das Mittelmeer kein Meer, sondern eine „Abfolge von Meeren“ darstellt, nicht eine Zivilisation, sondern aufeinander geschichtete Zivilisationen. Ist das nicht die gleiche Idee wie die von einer, wie man gesagt hat, „sehr alten Wegkreuzung, die nach Jahrtausenden, auf denen alles auf ihr zusammengetroffen ist, ihre Geschichte zugleich verwirrt und doch anreichert“?

Um keine Totgeburt zu sein, hätte die Mittelmeerunion als eine solche Kreuzung angesehen werden müssen, wo sich künftig noch mehr Menschen mit ihren wirtschaftlichen und kulturellen Gütern begegnen. Darf man stattdessen einer Selektion freien Lauf lassen, die von Anfang an auf Ausschluss bedacht ist, obwohl die Geschichte und die Geographie einen Raum geschaffen und gefestigt haben, der in seiner Dynamik und Fähigkeit, verschiedene Erbschaften zu assimilieren, zu kreuzen und die

Menschen seit Urzeiten zu mischen, einzigartig ist?

Die jüngsten Vorkommnisse im Maghreb, die Grundlagen des ‚Arabischen Frühlings‘, der Demokratie und Menschenrechte im Mittleren Osten, haben gezeigt, dass gemeinsame Werte über Kriterien der Selektion und beliebigen politischen Entscheidungen stehen.

Diese unvergleichliche Demokratisierungswelle, diese Hoffnung, die sich aus dem Sturz der Diktaturen speist, sind Zeichen dafür, dass die Zirkulation der Ideen, des Wissens und der Wissensvermittlung die einzige wirkliche Konstante im Prozess der Interaktion zwischen den beiden Ufern des Mittelmeers ist. Wenn man berücksichtigt, dass diese Werte universell sind und dass auch das Europa von Morgen wie auch das Mittelmeer der Zukunft sie vermitteln müssen, warum sollte dann das subsaharische Afrika ausgeschlossen und vom Maghreb abgeschnitten werden, indem man sich an eine Politik klammert, die auf Mythen der Selektion basiert? Können diese, anstatt den Traum von einer universellen Zivilisation zu fördern, über das gesetzt werden, was die Geschichte seit Jahrhunderten in den Menschen und sich überlagernden Zivilisationen sedimentiert hat? Und schließlich: Sollten wir nicht von einem naturgegebenen Raum des Wissens zum Aufbau eines Raums der Werte übergehen?

Aus dem Französischen von Mirjam Schneider

Bakary Sambe ist ‚senior fellow‘ im Team der ‚European Foundation for Democracy‘, Brüssel, einer gemeinnützigen Organisation, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die elementaren europäischen Prinzipien individueller Freiheit und Gleichheit aller Bürger zu schützen und zu fördern. Sambe studierte Arabistik und Islamwissenschaft an der Université Lumière – Lyon 2. In Lyon wurde er auch in Politikwissenschaft promoviert und übernahm anschließend Lehraufträge. Später war er ‚research fellow‘ an der Aga Khan University, London, und forschte und lehrte an der Universität Mohamed V in Rabat. Sambes Spezialgebiete sind der afrikanische Islam, insbesondere die Rolle der Sufi-Bruderschaften, die arabisch-afrikanischen Beziehungen in Kultur, Religion und Politik, Islam und Demokratie sowie Reformbestrebungen im Islam.



BILDNACHWEISE

Umschlag vorne:

Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz (www.doreenschwarz.de)

Umschlag hinten:

Workshop Kairo 2012. Foto: Marcelina Kwiatkowsky

- S. 10 Im Ribat (Festung) von Sousse, Tunesien. Foto: Bernd Thum
- S. 10 Im Schlossgarten Ettlingen, Deutschland. Foto: Martina Thum
- S. 20 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 34 Workshop Kairo 2012. Foto: Marcelina Kwiatkowsky
- S. 34 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 35 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 36 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 37 DAAD Stipendium, 2004/05, Rabat, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 37 Exkursion dt. und tunesischer Wissenschaftler nach Speyer, Deutschland. Foto: Ralf Schneider
- S. 41 DAAD Stipendium, 2004/05, Bushaltestelle, Mittlerer Atlas, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 44 DAAD Stipendium, 2004/05, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 44 Workshop Kairo 2011. Foto: Doreen Schwarz
- S. 44 Alaa Younis (Amman), Kuratorin ‚Arab Shorts‘ Foto: Mohammed Samir © Goethe-Institut Kairo
- S. 45 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 50 In der École Nationale d'Alger politique (ENP), 2010. Foto: Yamina Bettahar
- S. 50 Sommerschule Kulturwissenschaften an der Universität Karlsruhe mit Student/inn/en der Partneruniversität Sousse, Foto: Ralf Schneider
- S. 51 DAAD Stipendium, 2004/05, Arbeiter, Rabat, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 52 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 56/57 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 70 DAAD Stipendium, 2004/05, Casablanca, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 70 Im Schlosspark Schwetzingen, Deutschland. Foto: Martina Thum
- S. 89 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 96–99 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 101 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 103/104 Workshop Kairo 2012. Foto: Marcelina Kwiatkowsky
- S. 112 DAAD Stipendium, Marrakesch, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 112 DAAD Stipendium, 2004/05, Rabat, Marokko 2004/05. Foto: Dora Lanz
- S. 114 Cité de la culture, Tunis. Foto: frz. Wikipedia (http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Tunisie_Cit%C3%A9_de_culture.jpg)
- S. 118 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 119 Im Schwetzingen Schlosspark, Deutschland. Foto: Martina Thum

- S. 124 Café in Sidi Bou Said, Tunesien. Foto: Bernd Thum
- S. 125 Tunesisch-deutsches Treffen in einem Heidelberger Garten. Foto: Martina Thum
- S. 130 Tunesisch-deutsches Kolloquium an der Universität Sousse, Tunesien,
Foto: Nathalie Sonnefeld
- S. 130 Auf dem Campus der Universität La Manouba/Tunis, Tunesien. Foto : Natalie Sonnefeld
- S. 131 DAAD Stipendium, 2004/05, Schule in Mohammedia, Marokko. Foto: Dora Lanz
- S. 131 Tempus ENIT, Tunis. Foto : Yamina Bettahar
- S. 148 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 149 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 154/155 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz
- S. 162 Workshop Kairo 2012. Foto: Doreen Schwarz

Die Aufnahmen von Doreen Schwarz und Marcelina Kwiatkowsky sind während eines Workshops junger ägyptischer Künstlerinnen und Künstler sowie Studierender der Hochschule für Bildende Künste Braunschweig im Januar/Februar 2012 entstanden. Der Workshop fand an der Townhouse Gallery in Kairo statt und wurde vom Museum für Photographie Braunschweig im Rahmen des Ausstellungsprojektes ‚Cairo. Open City – New Testimonies from an Ongoing Revolution‘ (www.cairo-open-city.com, Ausstellung vom 28.09.–23.12.2012) initiiert. Mit einem besonderen Dank an Constanze Wicke/Fotomuseum Braunschweig.

Die Fotos von Dora Lanz sind während eines Postgraduierten-Stipendiums des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) 2004/05 in Marokko aufgenommen worden. Dabei entstand das Theaterprojekt ‚Crash-land – une nuit‘, in arabisch ‚amazhir‘, in französischer und deutscher Sprache. Das Projekt wurde in Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut Rabat, dem Auswärtigen Amt, dem Théâtre Mohammed V/Rabat u. a. realisiert. Die Verantwortung für die Produktionskonzeption und -leitung sowie die Regie – zusammen mit Jaouad Essounani – wie auch für den Entwurf des Raumes lag bei Dora Lanz.

Die Aufnahmen von Bernd Thum entstanden zwischen 2003 und 2009 während eines mehrjährigen, vorwiegend vom DAAD geförderten kulturwissenschaftlichen Kooperationsprojekts der Universität Karlsruhe (jetzt Karlsruher Institut für Technologie, KIT) mit tunesischen sowie marokkanischen Universitäten in Lehre und Forschung (<http://www.geistsoz.kit.edu/szm/mittelmeerstudien.php>).

Die Fotos von Yamina Bettahar sind bei Lehrveranstaltungen des europäischen TEMPUS-Projekts ‚iCréa Formation‘ in den Jahren 2009 bis 2012 an Hochschulen im Maghreb aufgenommen worden (<http://www.uae.ma/tempusicrea-formation/>).



Institut für
Auslandsbeziehungen e. V.

Charlottenplatz 17 Postfach 10 24 63
D-70173 Stuttgart D-70020 Stuttgart
Tel. +49/711 2225-0 Fax +49/711 2 26 43 46
www.ifa.de info@ifa.de

